المجلس الأعلى للثقافة

حوار حول ابن رشد

مراد وهبة



اهداءات ٢٠٠١

ا.د. احمد ابو زيد

انثروبولوجي

حـــــوار حـــول ابن رشـــــد

المحرر : مـــراد وهبـــه

الطبعة الأولى ١٩٩٥

الناشر : المجلس الأعلى للثقـافة

تصميم الغلاف : سـعيد المسـيرى

حـوار
حـــول
ابن رشـد

مقدمة

هذا الكتاب هو جملة أبحاث مصحوبة بحوار ، وهو ثمرة ندوة فلسفية عقدتها لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة فى ٤ ـ ٥ مايو ١٩٩٤ احتفاء بكتاب تذكارى عن « ابن رشد » كان قد نشره المجلس الأعلى للثقافة فى عام ١٩٩٣ .

وقد دار الحوار على أبحاث هذا الكتاب التذكارى وعلى الأبحاث المقدمة الى الندوة فجاء مخصبا للفكر الفلسفى ودافعا لاعادة النظر فى المفاهيم الفلسفية السائدة من أجل تأسيس تيار تنويرى يسهم فى مجاوزة واقع قائم غير مرغوب الى واقع قادم منشود .

١٩٩٤/١٢/٥

مراد وهبه

كلمات الافتتاح

كلمة

مـــراد وهبـــه

الأساتذة الزملاء

هذه هى الندوة الأولى التى تعقدها لجنة الفلسفة والاجتماع بعد تشكيلها الجديد . وأعتقد أنها الندوة الأولى أيضا التى تنعقـد لتقييم كتاب صادر عن هذه اللجنة منذ انشائها . وهـذا الكتاب هو كتاب « ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجـاه العقلى » والذى أشرف على اصداره عاطف العراقى .

وعندما فوضت للاشراف على تنظيم هذه الندوة أعددت ورقة عمل وعرضتها على زملائى الأساتذة أعضاء لجنة الفلسفة والاجتماع فحازت الموافقة . وفى هذه الورقة أثرت اشكاليتين هما على النحو الآتى :

الاشكالية الأولى تدور على ما يبدو أنه تناقض بين ماهو عربى وماهو اسلامى . فعنوان الكتـاب ينعت ابن رشد بانه مفكر عربى ، ولقب المشرف على اصدار الكتاب « أستاذ الفلسفة العربية » . أما أبحاث الكتاب فانها تتناول ابن رشد كفيلسـوف اسلامى أو على الأقل كفيلسوف عربى اسلامى .

والاشكالية الثانية تدور على وصف ابن رشد بانه « رائد الاتجاه العقلى » على نحو ما هو راد فى عنوان الكتاب .

وبين من هاتين الاشكاليتين أن الابحاث ، التى ستدور عليها من قبل نخبة من أساتذة الفلسفة فى مصر ، لن تخل من نقد موجه للرؤية الفلسفية للمشرف على اصدار الكتاب ، ومن نقد موجه للرؤى الفلسفية للأساتذة المشاركين فى تحرير هذا الكتاب .

(*) مقـــرر الندوة .

وهذا النوع من النقد هام للغاية :

هو هام لأنه احياء لتراث فلسفى نعتز به وهو الحوار الفلسفى .

ثم هو هام لأنه يحدث تفاعلا بين النخبة والجمهور . وقد أسهمت وسائل الاعلام الجماهيرية فى احداث هذا التفاعل وذلك بفضل اهتمامها بالاعلان عن هذه الندوة .

ثم هو هام لأنه يتم فى وقت تطالب فيه القيادة السياسية باجراء حوار وطنى من أجل تحديد رؤية مستقبلية لمسارنا الحضارى .

وأيا كان الأمر فان هذه الندوة تنعقد فى وقت نواجه فيـــه تيارا لا عقلانيا يريد المحافظة على جرثومة التخلف . وفى تقديرى أن فلسفة ابن رشد هى المضاد الحيوى للتخلص من هذه الجرثومة .

وثمة اشارة جديرة بالتنويه . بالامس فى جريدة الأهرام نشر مقال بقلم الســـفير السابق لدى الولايات المتحـــدة عبد الرؤوف الريدى ، وعنوانه « لقاء مع نيكسون وحديث عن الاسلام » . تم اللقاء فى عام ١٩٨٧ وتحدث فيه نيكسون عن فضل الاسلام والحضارة الاسلامية على الحضارة الأوربية ، واشار الى فيلسوف مسلم على وجه خاص وحاول ان يتذكر اسمه ولكنه لم يستطيع أن يتذكره . واعـــــرب على أن هذا الفيلسوف الاسلامى كان له دور كبير فى التاثير على المفكرين الأوربيين الذين مهدوا لعصر النهضة الأوربية ، وانتهى اللقاء . وبعد فترة أرسل نيكسون الى السفير خطابا يقول له فيه عن اسهام الحضارة الاسلامية فى بناء الحضارة الغربية . ثم ذكر أن الفيلسوف الاسلامى الذى تحدث معه عنه أثناء زيارته له ولم يتذكر الاسم هو « ابن رشد » .

كلمة
أحمد أبو زيد

الأساتذة الافاضل والسيدات والسادة الزملاء

حين قررت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة عقد هذه الندوة لمناقشة كتاب « ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى» ، كانت ترمى الى وضع تقليد جديد فى مجال نشاطها يقوم على عرض كل ما يصدر عنها من أعمال ومؤلفات على جمع من الأساتذة المتخصصين لمناقشة ما ورد فى ذلك العمل من آراء وأفكار ، وما اتبع فيه من مناهج وأساليب البحث ، وما توصل اليه من نتائج . واعتبرنا ذلك خطوة مكملة لنشاط اللجنة ووسيلة للتعريف ببعض ما تقوم به من جهود فى مجالات الفكر الفلسفى والاجتماعى ، كما اعتبرناه أيضا اعترافا واعتزازا بذلك العمل واعزازا واكبار واحتراما للأساتذة الأفاضل الذين شاركوا فيه وتنويها بالجهود المضنية التى بذلوها . وقد تكون هذه الندوة أمرا جديدا فى نشاط اللجنة ، ولكن لها مع ذلك سوابق فى مصر وغير مصر . وربما كان أقرب مثال الينا مع بعض الفارق هو الندوة السنوية التى تعقد بجامعة القاهرة لعرض ومناقشة التقرير الاستراتيجى العربى الذى يصدر سنويا عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية لجريدة لأهرام ويشارك فيها نخبة من كبار المتخصصين فى المجالات المختلفة التى يتعرض لها ذلك التقرير . وتترك تلك الندوة عادة اصداء واسعة ، نرجو أن تجد ندوتنا هذه مثيلا لها بين أوساط المثقفين والمفكرين .

وأذا كنا نبدأ هنا بكتاب « ابن رشد » فان ذلك انما يرجع الى أنه أحدث ما صدر عن لجنة الفلسفة والاجتماع من مؤلفات ، ثم قبل كل شىء وفوق كل شىء - للوضع الخاص المتميز الذى يشغله ابن رشد

(*) مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع .

أستاذ ورئيس قسم الانثروبولوجيا بآداب الاسكندرية (سابقا) .

فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ليس فقط باعتباره الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو ولكن أيضا ، وهذا هو الأهم ، لأنه يحتـــل موقعا خاصا ورائدا يقوم على اعلاء شأن العقل والتفكير العقلانى واعتبار العقل هو الأساس الذى تقوم عليه الحياة الفكرية والسياسية ، ثم رغبته بالتالى فى الفصل بين التفكير العقلى المتمثل فى الفلسفة والعلم وبين التفكير الدينى . وهذا الموقف الذى ارتبط به ابن رشد منذ ثمانية قرون خليق بأن نتدبره فى ظروفنا وأوضاعنا الفكرية والثقافية والسياسية الراهنة،وان نكشف عن المبادىء العقلية ومناهج التفكير التى كانت وراء تلك الحياة وذلك الفكر .

فأعمال ابن رشد تحتاج اذن الى قراءتها قراءة ثانية ودراستها من هذه الزاوية ومن هذا المنطلق ، خاصة وأن الفترة الزمنية التى عاصرها كانت فترة حرجة بالنسبة للحضارة الاســـلامية فى الأندلس ، اذ كانت بمثابة بداية لانهيار تلك الحضارة . فاذا كان مجتمع الأندلس يتميز حينذاك بالتنوع والتعدد وبخاصة تعدد الجماعات العرقية بثقافاتها المتباينة ، واذا كان ذلك التنوع مصدر قوة وخلق وابتكار فانه كان يحمل بين ثناياه . فى الوقت ذاته ، عوامل الضعف والوهن التى أدت الى تدهـــور تلك الحضارة واضمحلالها ثم اندثارها فيما بعد ، فتعدد الجماعات العرقية ، وفشل بعضها فى تقبل الاسلام كدين ورفض البعض الآخر تقبله كأسلوب للحياة ، وشعور البعض الآخر بالاستعلاء على العـــرب كما هو الحال بالنسبة للبربر والصقالبة . كل ذلك أدى الى انخراط بعض هذه الجماعات فى الفتن والصراعات والاضطرابات التى أدت فى آخر الأمر الى ضعف الدولة ، وظهر ذلك جليا فى عهد ملوك الطوائف الذى يمثل عهدا من أزهى عهود الاسلام فى أسبانيا رغم التفكك السياسى .

والندوة التى تعقدها لجنة الفلسفة والاجتماع فى هـذين اليومين يرجع الفضل فى اقامتها فى المحل الأول الى تحمس وجهود مراد وهبه مقرر الندوة . فقد أعطى الكثير من وقته وتفكيره وجهـــــده لاعدادها واخراجها الى حيز التنفيذ .

وكان وراء ذلك كله بغيـــر شك تشـــجيع الأمين العــــام للمجلس

الاعلى للثقافة جابر عصفور الذى تشهد لجان المجلس فى عهد أمانته حركة دائبة ووثبة كبيرة وموفقة باذن الله ٠

وكان لتعاون الأســاتذة أعضاء اللجنة وسكرتيرتها وغيرتهم جميعا اثر واضح فى الاعداد لها فى وقت قصير ٠ فلهم جميعا وافر الشكر ٠

وليس من شك فى أن الجانب الأكبر من الفضل بل الشكر والامتنان يجب أن يذهب الى الأساتذة الأفاضل الذين أسهموا فى تأليف الكتاب ، ولعاطف العراقى الذى أشرف عليه ٠ فلولا جهودهم الصادقة المخلصة لمــا كان الكتاب ولما كانت هذه الندوة ٠

ثم الشكر والتحية لكم جميعا حيث سوف تسهم مناقشاتكم وآراؤكم فى تحقيق أهداف الندوة وفى اثراء معرفتنا بابن رشد وعصره وفـكره ومنهجه وحركة التنوير التى قادها ٠ وسوف يساعد هذا كله بغير شك فى توضيح المسار الفكرى السليم الذى يجب أن تسير فيه الأمور ٠ وفقنا الله جميعا لما فيه الخير ٠

كلمــة

جـــابر عصـــفور

أساتذتى الكرام ، الزميلات والزملاء ..

حرصت على الا أقدم كلمة مكتوبة ذلك لأن الكتابة أحيانا تقيـــد العفوية .وأحسب أن معنى كريما من معانى هذه العفوية هو الحيوية التى تتوثب فى لجان المجلس الأعلى للثقافة ، وتتحول الى فعل خلاق، وحركة نشطة . ومن هنا اثرت أن اتحدث شفاهة مع تقديرى لما للكتابة من قواعد وانضباط عقلى . وابدأ بان انقــل اليكم تحية السيد وزير الثقافة ورئيس المجلس الأعلى للثقافة ، وتقديره للجهد الذى تبذله هذه اللجنة التى تسهم مع بقية لجان المجلس فى تاكيد معنى الاستنارة ومعنى العقل فى زمن يهاجم فيه دعاة الظلام العقل ويحاولون اغتياله ، وآية ذلك ما نراه ونسمع عنـــه من محـــاولات للقضـــــاء على الاستنارة . والواقع اننا عنــــدما نلتقى لمناقشة هــــذا الكتاب عن «ابن رشـــد » فانما نلتقى للاحتفاء بالمعانى التى ينطوى عليها فكر هذا الفيلسوف ، والمعانى التى ينطوى عليها انجازه الذى خلفه للبشرية كلها ، والذى أسهم بشكل أو بآخر ، وباكثر من معنى، فى تقدم البشرية . وأنا لا أريد أن أتحدث عن ابن رشد بين المتخصصين فى الفلسفة لأن حالى سوف يكون أقرب الى حال من يحمـــل التمر الى هجـــر ، أو من يبيع الفحم فى نيوكاسل . ولكن ابن رشـــد ليس ملـكا للفلاســـفة وحـــدهم ، فالرجل بموسوعيته الفذة الهائلة يضم اليـــه الكثير من المريدين ويحيط بالكثير من العلوم . وليس مصادفة والأمر كذلك أن « ابن رشد » هو الذى شرح كتابى الشعر والخطابة لأرسطو ، واذا كان النص العربى لشرحه لكتاب الجمهورية لأفلاطون قد ضاع فلحسن الحظ هناك ترجمة عبرية لهـــذا الشرح ، ومترجمة باللغة الانجليزية ومتاحة . والغريب أننى عندما اقرأ فى كتابات ابن رشد المرتبطة بالأدب تقودنى هذه الكتابات الى الفلسفة.

(*) امين عام المجلس الاعلى للثقافة .

وكلما قرأت كتابات الفلسفة التي تركها ابن رشد تقودني هذه الكتابات الى الأدب ، واسمحوا لي أن اذكر مثالا واضحا من شرحه الذى ضاع نصفه العربى لكتاب الجمهورية وليس بين أيدينا سوى الترجمة العبرية والترجمة الانجليزية للترجمة العبرية ، أخذ الرجل يشرح أفكار أفلاطون فى الجمهورية ، ولكنه ينتقل منها الى واقعه العربى فى عصره : ويمزج بين الفلسفة وادب ، وينظر الى الادب بوصفه نشاطا انسانيا تتناوله الفلسفة ، ويتحدث ابن رشد ، فى شرحه لكتاب الجمهوريه ، حديثا رائعا عن الطغيان،وكيف ان الطغيان فى عصره هو الذى يحارب العقل ، ولقد توقفت عند هذه الكلمات التي ذكرها الرجل عن الطغيان، والتى ردت اليه اسباب قمع العقل ، وأخذت اتامل صور الطغيان التى يشير اليها الرجل فى عصره والتى اظن اننا يمكن ان نشير اليها فى عصرنا، اعنى أشكال الطغيان المتعددة التى تقضى على حركة العقل، فتقضى على حركه الاجتهاد ،ومن ثم على معنى الانسان،ذلك لانه من المؤكد ان العقل هو المعنى الواحد الوحيد للانسان عند ابن رشد ، وبقدر ما اكد ابن رشد معنى العقل وقيمته اكد معنى الانسانية وقيمتها بوصفها القيمة الملازمة لقيمه العقل ، ولن اكون متطفلا لو ذكرت الكثير منكم بما يذكرونه بالفعل من عبارات ابن رشد الجميلة التى افتتح بها كتابه «فصل المقال» فى تقريبه ما بين الشريعة والحكمة او تاكيده مابينهما من اتصال، اعني العبارات التى تقول : « يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة ، فان الالة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة او غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة»، هذه الكلمات الجميلة التى قالها ابن رشد فى القرن الذى عاش فيه تؤكد معنى الانسانية الذى هو الوجه الاخر لمعنى العقل ، وعندما نحتفى بهذا الكتاب عن ابن رشد فاننا نحتفى بقيمة العقل ونحتفى بقيم الانسانية الكبرى فى الوقت نفسه، وهذا الاحتفاء يبدأ أولا بان نقدر الجهد الذى بذلته وتبذله لجنة الفلسفة والاجتماع ، ويجب باسمكم أن أتوجه بتحية خاصة الى عاطف العراقى على هذا الجهد الذى بذله فى اعداد هذا المجلد الضخم الذى حاز اعجاب كل من اضطلع عليه ،

وليس ذلك بغريب على عاطف العراقى فعشقه لابن رشد قديم ، ودفاعه عن العقلانية معروف ، وحرصه على التنوير يشهد له بانه واحد من فرسان التنوير . لم يكن من قبيل المصادفة أن يختتم عاطف العراقى تقديمه للكتاب بقوله : « اننا فى هذه الأيام فى أشد الحاجة لروح العقل ، روح التنوير ، الروح التى تجلت فى فلسفة ومنهج ابن رشد ، الروح التى تبدد الظلام سعيا الى النور». هذه الكلمات هى الكلمات التى تعبر عن ابن رشد ، والتى تعبر فى الوقت نفسه عن القيمة التى انجزها واكدها عاطف العراقى عندما أشرف على هذا الكتاب التى اصدرته لجنة الفلسفة والدراسات الاجتماعية . ولن أترك هذه الفرصة دون أن اشكر اللجنة على ما صدر لها بعد ذلك من كتب لابن رشد ، واعنى هنا كتاب النفس وكتاب الآثار العلوية ، وأخص بالشكر زينب الخضيرى على ما قامت به وما بذلته من جهد فى تصويب هذين الكتابين والاشراف على طبعهما . وأخيرا فمن العرفان والوفاء ان نذكر بالفضل الذين خططوا لهذا الكتاب والذين أسهموا فيه من الأساتذة الكرام الذين رحلوا عنها : زكى نجيب محمود الذى اسهم فى التخطيط لهذا الكتاب والاعداد والأب قنواتى الذى أسهم فى هذا الكتاب بدراسة جميلة، وغير هذين الراحلين الكريمين لابد أن نشكر كل من اسهم بالدرس فى هذا الكتاب ، وعندما نلتقى اليوم فى ندوة عن تقييم كتاب ابن رشد أو ننقد البحوث الموجودة فى الكتاب كما أشار مراد وهبه ، فالواقع أننا نلتقى للتقييم بالمعنى الذى يحدد القيمة ، فنحن نجتمع للتقييم وليس للتقويم ، والتقييم بحث عن القيمة ، والبحث عن القيمة يبدأ سلفا من الاقرار بوجودها ، ومن المؤكد أن النقاش الذى سوف يدور حول هذا الكتاب ومناقشة بحوثه ، وتحويل الكتاب والبحوث الى منطلق للتفكير فى ابن رشد ، واعادة تفسيره وقراءته بوجه عام ، درجة من درجات القيمة التى ينطوى عليها معنى التقييم والتى ينطوى عليها معنى النقد بدلالته التى تستخدمونها أنتم فى الفلسفة . ان هذه الندوة سوف تكون حوارا ، والحوار دائما لغة الأكفاء ، لغة الذين يدركون أن الحقيقة نسبية، وان الجميع يشتركون فى صنعها ، وان الرأى والرأى الآخر هما السبيل الوحيد لتأكيد قيمة العقل ومعنى الانسان ، أعنى قيمة العقل التى اكدها ابن رشد فى كل

كتاباته ومعنى الانسان الذى حرص ابن رشد على ان يجسده دائما فى كل انجازه . وفى النهاية باسم الامانة العامة للمجلس الأعلى للثقافة اتوجه بالشكر الى كل الذين اعدوا لهذه الندوة وعلى راسهم احمد ابو زيد مقرر اللجنة ، مراد وهبه المشرف على الندوة ، اسمحوا لى أن اتوجه اليهم جميعا بالشكر والتحية والتقدير ، وان أشكرهم باسمكم جميعا أيها الحضور الكريم . واسمحوا لى، أخيرا، أن أشكر لكم حضوركم وأتمنى لكم ندوة ناجحة والوصول الى درجة رائعة من درجات القيمة التى سوف يصل اليها قطعا فعل التقييم .

الأبحاث

اشـكاليتا النـــدوة

مـــراد وهبـه

صدر كتاب « الفيلسوف ابن رشد مفكرا عــــربيا ورائدا للاتجاه العقلانى » (١٩٩٣) عن لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة باشراف عاطف العراقى ٠

والكتاب ، فى تقديرى ، يثير اشكاليتين هما على النحو الآتى :

* الاشكالية الأولى تدور على مايبدو انه تناقض بين ماهو عربى وما هو اسلامى ٠ فعنوان الكتاب ينعت ابن رشد بانه مفكر عربى ، ولقب المشرف على اصدار الكتاب « أستاذ الفلسفة العــــربية » ، أما أبحـــاث الكتاب ، فى جملتها ، فانها تتناول ابن رشد كفيلسوف اسلامى أو على الأقل فيلسوف عربى اسلامى ٠

* والاشكالية الثانيـــة تدور على وصف ابن رشد بانـــه « رائد الاتجاه العقلانى » على نحو ما هو وارد فى عنـــــوان الكتاب ٠ فما المقصود بالعقلانية ؟ والى أى مدى عبرت أبحاث الكتاب عن هذا الاتجاه العقلانى ؟

عن الاشكالية الأولى ، أى عما يبدو انه تناقض بين ماهو عربى وما هو اسلامى ، أعتقد انها ليست مثارة لأول مرة ، واثارتها من جديد بمناسبة صدور كتاب « ابن رشد » تعنى أن التناقض لم يرفع بعـــد ، ومن ثم تعنى أن مصطلح « الفلسفة الاسلامية » مازال موضع شك ٠ ففى عام ١٩٤٤ كان محمـــود الخضيرى يحاضرنا فى الفلسفة الاســـلامية ، ودارت المحاضرة الثانية على الخلاف حول تسمية الفلسفة الاسلامية ،

(*) استاذ ورئيس قسم الفلسفة ـ كلية التربية جامعة عين شمس (سابقا) ٠

وهل هى فعلا اسلامية أم عربية ، أى أنها دارت على اشكالية التسمية .
قال « اذا سميناها فلسفة اسلامية » سنخرج منها من لم يكونوا مسلمين
واشتركوا فى هذه الفلسفة . هـؤلاء بعضهم مسيحى وبعضهم صابىء أو
اسرائيلى أو مجوسى . ثم ان حركة الترجمة أكثر من نهض بها من غير
الاسلاميين بل يكاد يكون كل التراجمة من غيـر المسلمين ، وليس من
العدل اخراج هؤلاء من الفلسفة الاسلامية . هؤلاء جميعا كتبوا باللغـة
العربية . فاذا سمينا هذه الفلسفة فلسفة عربية صـدقت الكلمة عليهم .
ولكن خصوم هذه التسمية يحتجون بقولهم ان نسبة الفلسفة العربية نسبة
غير صحيحة لأن هناك أجناسا غير عربية اشتركت فى الفلسفة الاسلامية .
وهذه الأجناس فارسية او تركية أو غير ذلك . وهذه النزعة فى الانتقاء
تظهر فى الوقت الحديث خصوصا عند الفرس والأتراك . فبعض الأتراك
يسمى الفلسفة بالفلسفة التركية ، أى أن المؤسسين لها كانوا اتراكا . كما
أن البعض من الفرس يذهب الى القول بأنها فلسفة فارسية لأن اقطاب
هذه الفلسفة كانوا من الفرس . وفى هذا أيضا شىء من الغلو والاسراف
اذ أن تمييز جنسية المفكر القديم شىء لايعد سهلا . فالأتراك ، مثلا ،
يعتبرون ابن سينا تركيا مع أن كـل ما هنالك أنه ولد فى بـلاد كانت
تسكنها عشائر تنتمى الى الجنس التترى ، وكانت متنقلة . وفى وقت
ابن سينا كانت هذه البلاد خاضعة للحكم الاسلامى ، ولم يكن اذ ذاك
حكما تركيا . هذا بالاضافة الى أن قسطا من الفلسفة الاسلامية مكتوب
بغير اللغة العربية بل هو مكتوب باللغة الفارسية على الخصوص . ولذا
فلا يصح نسبة هذا التفكير المدون بالفارسية الى العربية . ولكننا نختار
تسمية هذه الفلسفة باسم فلسفة اسلامية لأننا ننظر الى المـدنية التى
أثمرت هذه الثمرة . والذين عاشوا تحت ظلال هذه المدنية ، ولم يكونوا
اسلاميين الا أنهم ماداموا ينتسبون الى هذه المدنية فهم اسلاميون وان
كانت ديانتهم ليست الاسلام . فحنين بن اسحق اسلامى ولكنه مسيحى
الديانة ، وثابت بن قره اسلامى ولكنه صابىء الديانة . فهذه الفلسـفة
الاسلامية لا تنتسب الى جنس أو دين بل هى تنتسب الى لغة . وأمـا
هذه النزعات التى ترمى الى تخصيص الفلاسفة باسم عرب أو فرس انما
هى نزعات صادرة عن شىء من التعصب يجب أن نبتعد عنه .

كان هذاهو رأى الخضيرى وهو رأى منحاز الى تسمية « الفلسفة الاسلامية » . ومع ذلك فثمة اشكالية كامنة فى رأيه وهى قوله أن « يكاد يكون كل التراجمة من غير المسلمين ».

والسؤال اذن :

لماذا التراجمة من غير المسلمين ؟

فى تصديره للجزء الأول من كتابه « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » يقرر على سامى النشار أن المسلمين قدموا لنا فلسفة جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان . ثم هو يحصر الفلسفة الاسلامية فى علماء الكلام على الاطلاق ، وفى الأشعرية على التخصيص اذ هى ، فى رأيه ، آخر ما وصل اليه العقل الاسلامى الناطق باسم القرآن والسنة . ومن ثم فنحن فى أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلى ، كما أننا على بعد كامل عن تفسير ابن رشد للاسلام فى ضوء فلسفة أرسطو . لقد اطمأن المسلمون الى المذهب الأشعرى ، وتخلصوا من شوائب العقل البحت ، كما تخلصوا من أدران الغنوص . ثم يستطرد قائلا أما المذهب الرشدى فهو ترف عقلى لم يؤثر فى جميع المسلمين أدنى تأثير(١) . بل ان النشار يذهب الى أبعد من ذلك فيقرر أن فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان لا يمثلون ، على الاطلاق فيما تركوا من كتب ، الأصالة الاسلامية الفلسفية(٢) . ذلك أن الحياة الاسلامية كلها ـ فى رأى النشار ـ ليست سوى التفسير القرآنى : فمن النظر فى قوانين القرآن العلمية نشأ الفقه ، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافزيقا نشأ الكلام ،ومن النظر فيه ككتاب أخروى نشأ الزهد والتصوف والأخلاق ، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة ، ومن النظر فيه كلغة الهية نشأت علوم اللغة . وتطور العلوم الاسلامية جميعها انما ينبغى أن يبحث فى هذا النطاق : فى النطاق القرآنى نشأت ، وفيه نضجت

---

(١) على سامى النشار . نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ، ط ٨ ، دار المعارف ، ١٩٨١ ، ص ٢٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٧ .

وترعرعت ، وفيه تطورت ، وواجهت عـــلوم الأمم تؤيدها أو تنكرها فى ضوئه(٣) .

وأحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه « المدارس الفلسفية » يقرر فى فصل بعنوان « المدارس الفلسفية الاســـلامية » أن الاســـلام يخلو من مدارس فلسفية منظمة . وهذا على عكس مدارس الفقه واللغة والتفسير والحديث التى انتشرت فى جميع أنحاء العالم الاسلامى . وعلة ذلك ، فى رأيه : أن « الفلسفة كان ينظر اليها بعين الارتياب ، واتهم المشتغلون بها بالكفر والالحاد ، فلم يكن يتسنى للدولة أن ترعاها »(٤) . ثم بعد ذلك يتحدث الأهوانى عن الكندى والفارابى وابن سينا ولا يتحدث عن ابن رشد ، ولكن يرد ذكره عندما يتحدث عن تكفير الغـــزالى للفلاسفة فيقول « ولم يستطيع ابن رشد فى « تهافت التهافت » أن يقنع الجمهور بعدم صحة هذه التهم ، وانتهى الأمر بالفلسفة الى الانزواء . ودخلت فى مباحث علم الكلام الذى أصبح يسمى علم التوحيد »(٥) .

وفى كتاب «تاريخ الفلسفة فى الاسلام» لدى بور وترجمة أبو ريده يقول المؤلف « فى مذهب ابن رشد ثلاثة آراء الحادية تجعله مخالفا لما أثبتته علوم العقائد فى الديانات الكبرى فى عصره وأولها قدم العالم ، وثانيها قوله بارتباط حوادث الســكون جميعها ارتباط عـــلة بمعلول ، وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات(٦) .

وتأسيسا على ما تقدم يبين أن ثمة تناقضا فى اعتبـــار ابن رشـد فيلسوفا اسلاميا . فهـــو على الرغـم من أنه كان منشغلا بتاويل النص القرآنى الا أن المؤرخين المذكورين آنفا تشككوا فى كونه فيلسوفا اسلاميا. يبقى اعتباره فيلسوفا عربيا . ولكن يلزم من هذا الاعتبار سؤال : هل

---

(٣) نفس المرجع ، ٢٧٧ .

(٤) أحمد فؤاد الاهوانى ، المدارس الفلسفية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ١٢٤ .

(٥) نفس المرجع ، ص ١٤٧ .

(٦) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة أبو ريده ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٣٠١ .

من الممكن أن يكون كذلك ؟ اذا كان الجواب بالايجاب فيلزم منه ألا يكون هذا الجواب مردود الى أن ابن رشد كان يكتب باللغة العـــربية ، لأن اللغة ، أية لغة ، هى ، فى نهاية المطاف ، ثقافة . ومن ثم يثار هــذا السؤال : اذا كان ابن رشد فيلسوفا عربيا فما هى قضايا الثقافة العربية التى تناولها ابن رشد حتى يمكن أن ينعت بهذا الوصف ؟

هذا عن الاشكالية الأولى أما الاشكالية الثانية فتستلزم، فى البداية، تحديد عقلانية ابن رشد حتى يمكن الحكم على مدى مسايرة الباحثين لهذه العقلانية . وفى تقديرى أن عقلانية ابن رشد تقـــوم فى العلاقة العضوية بين التأويل والبرهان .

يقرر ابن رشد حق الفيلسوف أو الراسخ فى العلم فى « تأويل » النص الدينى بما يتفق وطبيعة البرهان العقلى . ويعـــرف ابن رشـد التأويل بأنه « اخـــراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيـــة الى الدلالة المجازية »(٧) . وهو يقول ذلك فى شأن العلاقة بين الشريعة والبرهان .

يقول « فان أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع أو نطق به فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى . وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا طلب هناك تأويله » . ومن شأن التأويل أن يخرق الاجماع اذ لايتصور فيه اجماع على حد قول ابن رشد . ولهـــذا يمتنع تكفير المؤول ، أى لا تكفير مع التأويل . ولهذا غلط ابن رشد الغزالى عندما كفر هذا الأخير الفلاسفة من أهل الاسلام مثل الفارابى وابن سينا .

وفى ضوء هذا التحديد لعقلانية ابن رشـــد نحاول تقييم كتاب ابن رشد . فثمة بحث بعنوان «نظرية ابن رشد فى النفس والعقل» لمحمود فهمى زيدان يدور على نظرية ابن رشد فى طبيعة العقل الانسانى التى

---

(٧) ابن رشد ، فصل المقال ... ، ص ٣٤ .

تحاول التوفيق بين نظرية أرسطو فى العقل وعقيدة الدين فى خلود النفس . وبعد عرض النظرية يخلص المؤلف الى القول بأن ابن رشد لم ينجح فى محاولته الدفاع عن عقيدة الاسلام فى خلود النفس (ص٤٨) .

وفى تقديرى أن مسألة الدفاع عن العقيدة ليست من شأن الفلسفة بل من شأن علم الكلام . ومنشأ علم الكلام دليل على ما نقول . فقد حلت المعتزلة من تاريخ الاسلام محل المدافعين عن المسيحية فى أول أمرها من تاريخ المسيحية . فكما أن أولئك المدافعين هم الذين أسسوا علم اللاهوت بمناظراتهم مع الفلاسفة الوثنيين كذلك أسست المعتزلة كلام الاسلام . والمجادلة بين المعتزلة والملحدين وأصحاب سائر الأديان هى مصدر كلامها . ولا يفهم شىء من مغزى كلامها الا عند مراجعته على هذا الأصل . والقول على خلاف ذلك يعنى رد الفلسفة الى علم الكلام ، وهذا الرد يعنى امتناع التفلسف .

وبعد بحث محمود زيدان بحث أحمد صبحى بعنوان «هل احكام الفلسفة برهانية : دراسة لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة » . وفى اتجاه زيدان يسير أحمد صبحى فيقرر أن نظرية ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة - ناهيك عن أقواله فى التاويل - لم تسهم بدور ايجابى بقدر ما أثارت من ردود فعل سلبية . فهو يبطن القول بازدواجية الحقيقة حين يعلن وحدتها ، ثم يبطن استعلاء فكريا (ص٨٤) . ومن ثم ينتهى الى نتيجة مفادها أنه كان الأجدر اما أن يرفض نظرية البرهان عند أرسطو مثل ما فعل ابن تيمية ، أو القول بأن الحقيقة الدينية موضوع ايمان وليست موضوع فلسفة (ص٦٠) . ومن ثم كان الغزالى محقا ، فى راى أحمد صبحى ، حين جاهر بالعداء للفلسفة . فانه بصدد مسائل الدين دعا المسلمين الى التصديق والتسليم والى السكوت وعدم الخوض فى تاويل متشابه الآيات ، لأن ذلك بدعة ، وانما ينبغى الامساك وعدم التصرف فيها بتاويل فضلا عن لزوم الكف عن التفكير فى المسائل الالهية » (ص ٨٦) .

واذا كان احمدصبحى ينكر التاويل لأنه بدعة مسايرا فى ذلك الغزالى فان مرفت عزت بالى فى بحثها المعنون « موقف ابن رشد من مشكلة

الخير والشر » ليست واضحة فى مسألة التاويل اذ هى تقول « استطاع ابن رشد أن يجمع بين الادلة المتناقضة فى هذه المسالة (أى المنقـــول والمعقول) بواسطة التاويل ، وهى الطريقة المتوسطة التى اتبعها لتجنب طريقة الاشاعرة وطريقة المعتزلة مع أنه قد نهى عن التآويل وعابه على أصحاب المذاهب الاخرى ، وكان جوابه حين سئل عن سبب اضطراره الى التاويل مع نفيه له فى كل مكان أنه اضطر اليه ليوضح الأمر للجمهور فى هذه المسالة » (ص ٣٦٠) وهـــذه العبارات لم تنقلها بالى عـــن ابن‌رشد وانما نقلتها عن محمدلطفى‌جمعة فى كتابه«تاريخ‌فلاسفة الاسلام» (ص١٩٢) . وبين أن هذه العبارات متناقضة مع مفهوم ابن رشـــد عن التاويل اذ هو لازم من لزوم اعمال العقل فى النص القرآنى ، وأن هذا اللزوم ممتنع عند الجمهور ومقصور على الراســـخين فى العلم ، أى الفلاسفة .

وفيما يختص بعلاقة ابن رشد بالفلسفة اليونانية ثمة بحثان أحدهما لسعيد مراد بعنوان « ابن رشد بين حضـــارتين » والآخر لنبيله زكرى زكى بعنوان « ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الآلهية » . فى البحث الأول يحاول سعيد مراد التدليل على استقلالية فكر ابن رشد ، وهو فى هذا التدليل يقف عنـــد مستوى الأمثلة ، وليس عند المستوى النظرى . يقول « ان ابن رشد يعتمد على التحليل اللغوى للألفاظ ثم يعتمد على التقسيمات . وقد يكون ذلك أثرا للثقافة اليونانية لا للثقافة العربية الاسلامية الا أن ابن رشد يضرب الأمثلة من واقع التاريخ الثقافى للأمة العربية والاسلامية . وفى « تلخيص كتاب أرسطو فى الشعر يطبق ابن رشد قواعد أرسطو على الشعر العربى . وهذا غير ممكن بدون الالمام بالثقافتين العربية الاسلامية واليونانية الغربية (ص٣٤٨). وفى كتاب « الجدل » يحاول ابن رشد تقديم أمثلة من تراثنا . وفى تلخيص كتاب « البرهان » يضرب ابن رشد أمثلة من التاريخ الاسلامى . وفى تقديرى أن سعيد مراد قد جانبه الصواب فى فهم معنى استقلال الفكر . فاستقلال الفكر يعنى فى المقام الأول رفض تحكم أية سلطة غيـــر سلطة الفكر . واذا كان ابن رشد على نحو ما يرى سعيد مراد خاضعا لسلطة أرسطو فمعنى ذلك انتفاء استقلال الفكر عند ابن رشد وبالتالى انتفاء العقلانية .

وفى تقديرى أن ابن رشد لم يكن خاضعا لسلطة أرسطو على النحو التى كانت عليه السلطة المسيحية . فالعـــلاقة العضـــوية بين التاويل والبرهان هى التى تميز ابن رشد من أرسطو . وهذا على خلاف مايذهب اليه سعيد مراد من موافقته على الـــراى القائل بان ابن رشد متأثر فى مفهومه عن التاويل بالثقافة الغـــربية اليونانيـــــة (ص٣٤٨) . فمفهوم التأويل لم يتشا فى الثقافة الغربية الا عند شليرماخر فى القرن التاسع عشـــر .

اما نبيله زكرى زكى فعلى الرغم من أنها تسم ابن رشد بأنه صاحب نزعة عقلية ونقدية (ص٢٦٥) ،الا أنها لاتتصور ابن رشد الا على أنه مجرد شارح ومفسر وملخص لأرسطو . فأدلته على قدم العالم أدلة أرسطية . ورفضه لفكرة الفيض متأثر فيه بأرسطو (ص٢٧٦) . ومع ذلك فانها فى فقرة أخرى تقول ان العالم عند ابن رشد وجد عن الله منذ الأزل بمعنى انه فيض الله فى الزمان (ص ٢٧٢ ، ٢٧٤) . وتختم بقولها ان ابن رشد اراد ابراز منهجه المعــروف فى التوفيق بين الشريعة والحكمة فلايكون قد خرج عما ورد فى الشرع أو تجاوز . واذا كان ذلك كذلك فلماذا كفر ابن رشد ؟

وقد انشغل محمود لطفى حمدى زقزوق بمسـالة التوفيـــق بين الشريعة والحكمة فى بحثه المعنون « الحقيقة الدينية » وهو يقرر منذ بداية بحثه بأن تعاليم الاسلام جميعا تسير فى اتجاه وحــــــدة الحقيقة (ص٩٣) . ومن ثم فقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينيـــــة (ص٩٨) ، وبأن ثمة اتفاقا بين الشريعة والحكمة (ص١٠١) . وفى تقديرى أن لفظ « اتفاق » هنا فى حاجة الى مراجعة وعلى الأخص فى ضوء مقـــولة التأويل لأن لفظ « اتفاق » يعنى اننا ازاء طرفين يبدو أن كلا منهما مباين للآخر . ومن ثم فانى أعتقد أن ابن رشد كان محقا فى استخدام لفظ اتصال بدلا من لفظ اتفاق . فلفظ « الاتصال » الذى استخدمه ابن رشد فى عنوان كتابه « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ينفى وجود طرفين . وفى ضوء مفهوم التأويل الذى يعنى اعمال العقل فى النص الدينى يمكن القول بأن الحكمة هى الشريعة مؤولة .

فلســفة اســلامية أو عربية

فتــح اللــه خليف

أمر معلوم أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه، فلا يصح العدول عنه ، ولا تجوز المشاحة فيه . فابن سينـــا فى مؤلفاته الفلسفية ، فى الشفاء والنجاة يستخدم تعبير « المتفلسفة الاسلامية » ، وكذلك الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل يستخدم تعبير « فــــلاسفة الاسلام » فى مواضع متعددة .

وفى كتاب أخبار الحكماء للقفطى ومقدمة ابن خلدون وردت عبارة: « فلاسفة الاسلام » « وحكماء الاسلام » . ولظهير الدين البيهقى كتاب بعنوان « تاريخ حكماء الاسلام » . ويتحدث الشهرزورى فى كتابه نزهة الأرواح وروضة الافراح عن « الحكماء المتأخرين من الاسلاميين » .

هذا هو الرأى المختار فى التسمية عنـــد مصطفى عبد الرازق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، وعند ابراهيم مدكـــور أيضا الذى اختار لأهم كتبه عنـــوانا هو « فى الفلسفة الاســـلامية : منهج وتطبيقه » . وهو أيضا الرأى المختار لجمهور تلاميذ الشيخين المشتغلين بالفلسفة الاسلامية الى يومنا هذا . ولم يخرج على هـــذا الاجماع فى زماننا فيما أعــلم الا عاطف العراقى الذى جـــاء أسمه على صدر كتاب ابن رشد مقرونا بعبارة :

أستاذ الفلسفة العربية .

نحن اذن أمام خروج عن الاجماع بين المشتغلين بالفلسفة الاسلامية لامسوغ له ،الا اذا كان عاطف العراقى قـــد اختار أن يقف مع جميــل

(*) أستاذ الفلسفة الاسلامية ورئيس قسم الفلسفة بآداب الاسكندرية سابقا .

صليبا وخليل الجر ليقول مع جميل صليبا بدين عربى بدلا من الدين الاسلامى . ففى أوائل الستينات قرات لجميل صليبا وخليـــل الجر فى بيروت كتابا بعنوان « تاريخ الفلسفة العربية » . بل ان جميل صليبا يتحدث عن دين عربى فيقول : « أما ان أكثر الفلاسفة من أصل غيـــر عربى فلا نكران له ، لكن الذى لا تجد له مستساغا هذا القول بأن الفلسفة التى يسميها العامة : فلسفة اسلامية ليست تستند الى الجنس العربى .

نحن نتكلم عن فلسفة عربية ، كما نتكلم عن دين عربى » .

والحجة التى يتذرعون بها أن هذه الفلسفة كتبت باللغة العربية ، كذلك فان تسميتهـــا بالفلسفة الاسلامية يخـــرج النصارى والاسرائليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى ، وهؤلاء جميعا كانت لهم مشاركة فى التصانيف العربية ، وعلى الأخص الفلسفة فضـــلا عن الرياضة والطب والفلك ، اى ان هؤلاء المفكرين لم يكونوا مسلمين ، ومع ذلك كتبوا فى الفلسفة بلغة عربية فمن الواجب اطلاق لفظ « الفلسفة العربية » على هذه الفلسفة التى شارك فيها المسلمون وغير المســـلمين ، وكتبوا فيها جميعا باللغة العربية .

ولكن ظهور العصبيات الجنسية وقليلا من الانصاف التاريخى كان كفيلا بتغيير هذا الاسم وتسميتها بالفلسفة الاسلامية وذلك للأسباب الاتية:

أولا : ان العرب كجنس لم ينفردوا بهذا التراث الفلسفى الضخم بل اشترك مع العرب كثير من أجناس مختلفة كالفرس والترك والهنود . كذلك فان هناك كتابات فى الفلسفة الاسلامية بغير اللغـــة العربية . فهناك مؤلفات فى هذه الفلسفة بالفارسية والتركية . وكذلك توجـــد مؤلفات كثيرة باللغـــات الأوروبية الحـــديثة كالانجليزية والفـــرنسية والألمانية .

ثانيا : ان هذا الانتاج الفكرى ظهر تحت ظل المدنية الإســـلامية ، تلك المدنية التى تقبلت هذا النوع من التفكير ، ونقلته الى لغتها وشاركت

فيه • ان الحضارة الاسلامية التى احاطت بهذا الانتاج ، أى بانتاج هذه الفلسفة كانت عاملا كبيرا فى تطور هذه الفلسفة •

كذلك فان هذا الانتاج الفكرى قد نشأ فى بلاد الاسـلام وفى ظل دولتـه •

ثالثا : ان هذا الانتاج الفكرى قد تأثر الى حد كبير بعوامل ثقافية أخرى هى من صميم الديانة الاسلامية نفسها ، وسواء أكانت العوامل مساعدة أو مضادة فانها على كل حال أدت الى تطـور هذه الفلسفة • ونحن نستطيع أن نتبين بسهولة الموضوعات الدينية الغريبة على الفلسفة اليونانية التى أدخلها أو اقحمها فلاسفة المسلمين على هـذه الفلسفة كالنبوة والعناية الالهية والمعاد وهى من فروع العلم الالهى عند ابن سينا • كذلك اجتهد المسلمون فى التوفيق بين عقيدتهم وبين موضوعات الفلسفة اليونانية ، ونحن نعلم أن كتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » من أهم كتب ابن رشد فى هذا المقام •

رابعا : ان أقسام الفلسفة والتـاريخ والآثار فى الجامعات المصرية اصطلحت على هذه التسميات : فلسفة اسلامية ، تصوف اسلامى ، تاريخ اسلامى ، فتوحات اسلامية ، آثار اسلامية ، حضارة اسلامية •

هذه المناهج والتسميات لايجوز الخروج عليها دون مقتضى ، كما لا يجوز أن يتحمل المجلس الأعلى للثقافة ولجنة الفلسفـة وزر هـذا الخروج • ولذلك نوصى بأن تتولى لجنة من بين أعضاء لجنـة الفلسفة بالمجلس مراجعة النص قبـل أن ندفع به الى المطبعة ، لـكى لا تترك اصدارات المجلس لاهواء الناس وانحرافاتهم •

ابن رشد : هوية عربية أم اسلامية

حـــامد طاهـر

ابن رشد هو آخر كبار الفلاسفة المسلمين فى العصر القديم · توفى فى نهاية القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ، وانتقل اثره الى أوربا ، فاحدث فيها نهضة فكرية كان لها ما بعدها · أما اهتماماته فقد تنوعت بين ثلاثة مجالات رئيسية هى : الفقه والطب والفلسفة · ولم يكن الجمع بين هذه المجالات وأمثالها غريبا لدى علمـــاء المسلمين فى المـــاضى ·

تشير حياة ابن رشد فى مرحلتها الأولى الى أنه كان يتم اعداده ليواصل دور أسرته العريقة فى مجال القضاء · والقضاء الاسلامى — كما هو معروف — يتطلب الالمام الجيد بالقرآن الكريم والسنة النبوية ، واتقان علم الفقه ، والتخصص فى أحد مذاهبه السائدة فى المجتمع (وهو حينئذ المذهب المالكى فى المغرب والاندلس) وقد كان جده ، وأبوه قاضيين · وظل هو يطمح لتولى قضاء عاصمة الأندلس : قرطبة ، حتى حظى به فى النهاية ، فحقق بذلك رجاء أسرته فيه · ولم يكتف بتولى المنصب ، وانما وضع كتابا متميزا فى مجال الفقه المقارن بعنوان « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » مازال يعتبر مرجعا أساسيا لدارس الفقه حتى العصر الحاضر فى كل بلاد الاسلام ·

لكننا نرى ابن رشد يعكف على دراسة الطب ، ويؤلف أيضا فيه (كتاب الكليات) ويحيل قراءه (بضم القاف) لاستكمال معلوماتهم الى صديقه الطبيب الشهير ابن زهر · وعندما يحال ابن طفيل الى التقاعد ، يستدعيه أمير الموحدين ليصبح طبيبه الخاص ، وبالتالى مستشاره ·

اما فى مجال الفلسفة ، فتبدأ قصة اشتغال ابن رشـــد بها تحقيقا

(*) استاذ ورئيس قسم الفلسفة — كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ·
(حوار حول ابن رشد)

لرغبة أمير الموحدين (أبى يعقوب يوسف) — وكان حاكما مثقفا — فى تبسيط مؤلفات أرسطو ، وتحرير عبارة مترجميه الى العربية • ومنذ نقل ابن طفيل تلك الرغبة الى ابن رشد ، وحضه على تنفيذها ، عكف على مؤلفات أرسطو المترجمة الى العربية ، وبذل كثيرا من الجهد فى المقابلة بين نسخها المتعددة ، حتى تمكن فى النهاية من تحرير أقرب عبارة ممكنة ، ثم تلخيص وشرح مؤلفات أرسطو ، ونتيجة جهوده الموفقة فى هذا الصدد ، أطلق عليه لقب « الشارح الاكبر » •

وفى مجال الدفاع عن الفلاسفة ضد هجوم الغزالى الذى شنه عليهم فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ، كتب ابن رشد كتابه الشهير (تهافت التهافت) مبينا فيه ضعف المنهج الجدلى الذى استخدمه الغزالى فى الهجوم على الفلاسفة الذين يستخدمون المنهج البرهانى •• وهى فكرة سوف تعود للظهور بشكل أوضح فى كتبه الخاصة فيما بعد •

ان الكتابين اللذين يعدان — بحق — هما التعبير الصادق عن فكر ابن رشد وفلسفته هما « مناهج الادلة فى عقائد الملة » و « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » •

فى كتاب « مناهج الأدلة » رد تفصيلى على الطرق الجدلية التى اتبعها المتكلمون المسلمون فى اثبات العقائد الاسلامية (المعتزلة ، الاشاعرة ، الماتريدية) مع بعض الاشارات الى كل من (مذهب السلف، ومنهج الصوفية) • وفى هذا الكتاب تبرز فكرة ابن رشد المحورية فى ضرورة التفرقة بين عالمى الغيب والشهادة ، وهى تلك التفرقة التى تجنبنا الكثير من المشكلات التى تورط فيها علماء الكلام ، وقسموا بالتالى الأمة الى فرق ومذاهب متناحرة •

وفى كتاب (فصل المقال) يلخص ابن رشد — على نحو جدير بالاعجاب — فكرته الرئيسية عن الصلة بين الفلسفة والدين ، أو بين الحكمة الانسانية والشريعة الالهية ، بناء على وحدة مصدرهما ، واتحاد مقاصدهما • أما عند افتراض حدوث الخلاف بينهما ، فينبغى اللجوء

الى (منهج التأويل) حسب ما تقتضيه قواعد اللغة العربية التى نزل بها القرآن الكريم ، واستخدمها العرب فى كلامهم الأدبى الراقى .

وهكذا تتحدد شخصية ابن رشد من خلال المجالات الثـــلاثة التى توزعت فيها اهتماماته ، وهى (الفقه والطب والفلسفة) ومنها ــ فى رأيى ــ ينبغى يبدأ البحث الحقيقى عن هـــويته الحقيقية . وبنظرة تحليلية الى كل واحد من هذه المجالات ، يمكن أن نخـــرج منها بنتيجة محـــددة .

اما مجال الطب ، فمن المعروف أنه عـــلم عالمى ، لا ينسب لبلد بعينه ، أو حتى لعصر بعينه .. وهو فن تراكمى يستفيد فيه اللاحق من خبرة السابق . ولم يحدث حتى الآن أن جرى الحديث عن طب مصرى أو يونانى أو رومانى أو هندى ... الخ .

واما الفقه ، فهو علم اسلامى أصيل . نشأ فى أحضان القـــرآن الكريم ، والسنة النبوية . وكانت أحكامه التفصيلية تتزايد كلما ظهرت مشكلات جديدة فى المجتمعات الاسلامية . ومن المقرر أن الفقه الاسلامى قد تلون تبعا للمجتمعات والأماكن التى نشأ فيها : فالفقه المالكى الذى نشأ فى المدينة المنورة يختلف بدون شك عن الفقه الحنفى الذى نشأ فى العراق . ومع ذلك ، فقد حاول بعض كبار الفقهاء أن يضبطوا قواعد هذا العلم ، وأن يضعوا لها قوانين كلية ، فنشأ الى جوار علم الفقه : علم أصول الفقه . وهو بمثابة المنطق بالنسبة لسائر العلوم . والخلاصة هنا أن ابن رشد قد استوعب هذا العلم ، وتمكن من أصوله ، ووضع فيه مؤلفا قيما مازال تأثيره مستمرا حتى اليوم . وهو من هذا الجانب يعد أحد فقهاء الاسلام ، وواحد من أهم من ألفوا فيه .. بالاضافة طبعا الى تطبيق هذا العلم النظرى فى ميدان القضاء .

وأخيرا نصل الى المحور الثالث من اهتمامات ابن رشـد ، وهو الفلسفة . ويمكن الحديث عنها فى ثلاث مســـتويات : الأول مستوى التلخيص والشرح لمؤلفات أرسطو ، التى كانت تتسم بعباراتها المعقدة

الصعبة ، نتيجة ترجمتها القاصرة منذ البداية ، وعدم تناول هذه الترجمة بالقدر اللازم من التنقيح ، وقد تركز عمل ابن رشد ـ على هذا المستوى ـ في تحرير عبارة أرسطو المترجمة الى العربية مما يشـــوبها من ركاكة وتعقيد ، واضطره هذا العمل الى أن يضع لهـــا تلخيصا ، ثم شرحا متوسطا ، ثم شرحا موسعا .. وقد زاد اعجاب ابن رشد بأرسطو مع زيادة معايشة عمله من الداخل ، وادرك ـ مثل غيره من المفكرين ـ أنه يقوم بتقديم نتاج أحد كبار العقول البشرية المتميزة عبر التاريخ . وخرج من هذه التجربة ـ في رأيي ـ بالتفرقة الشهيرة بين ثلاث مستويات من الأدلة : الدليل الخطابي ، والدليل الجدلي ، والدليل البرهاني .

وهي التفرقة التي سوف يستفيـــد منها كثيرا في كتابه « مناهج الأدلة » وهنا نأتي الى حقيقة هذا الكتاب الذي حاول فيه ابن رشـــد ـ انطلاقا من منطلق اسلامي أصيل ـ أن يبرهن على العقائد الاسلامية الواردة في نصوص القرآن الكريم بالأدلة العقلية كي تساندها ولا تتعارض معها . وفي سبيل ذلك ، شن حملة قوية ضد علماء الكلام المسلمين الذين أخطأوا فهم هذه النصوص ، وأخطأوا أيضا في استخدام أدلة أقل مستوى من الأدلة البرهانية .

أما كتاب ابن رشد المركز جدا « فصل المقال » ، فهو تحفة نادرة يثبت فيه ان الفلسفة والشريعة يتجهان لمقصد واحد ، وأنهما ينبغي أن يتصالحا من أجل تقديم افضل تصور ممكن للألوهية الى الانسان . واذا كانت الفلسفة الحقة هي نتاج العقل الانساني ، فليس هـــذا العقل في الحقيقة الا منحة الله الى الانســان ، كذلك فان الشريعة هي منحته الى البشرية ... ولا يمكن أن تتعارض منحتان آتيتان من مصدر واحد .

من هذا التحليل البسيط يتبين أن ابن رشد هو أحد أطباء العـرب المســلمين ، ومن أهم فقهاء المسلمين ، ومن أبرز فلاسفة المسلمين الذين كتبوا باللغة العربية .

اشكالية العقــلانية الرشــدية
فى الكتاب التذكارى

محمود أمين العالم

مدخل : كل قراءة فى تاريخ الفلسفة هى فى ذاتها قراءة فلسفية . ولهذا تختلف وتتعدد القراءات من حيث المنهج والرؤية . فتاريخ الفلسفة أو تاريخ أى لحظة من لحظاتها ليس مجرد رصد تقريرى وصفى لأحداث عملية خارجية ، وانما هو تعامل تحليــلى تفســيرى تقييمى لمفاهيم وتصورات وانساق ورؤى فى سياق تاريخى بعينه . ولهذا فاى تاريخ فلسفى راهن هو ممارسة فلسفية راهنة ، وان تعلق هذا التاريخ بلحظة فلسفية قديمة ، سواء كانت هذه الممارسة اتفاقا أو اختلافا مع تلك اللحظة او كانت تبينا لبعض جوانبها ، أو امتدادا متطورا لها ، وسواء تحقق ذلك بشكل صريح أو ضــمنى ، فليس هناك حيــاد مطلق فى التاريخ الفلسفى .

ولهذا فان قراءتنا لفلسفة ابن رشـد خــلال قراءتنا لدراسات هذا الكتاب التذكارى عن فلسفته،قد تكون ــ فى الحقيقة ــ قراءة لفلسفات هذه الدراسات ، بقدر ما هى كذلك محاولة لقراءة فلسفة ابن رشد نفسها عبر قراءة هذه الدراسات . وفضلا عن ذلك ، فان الحرص على ابراز العقلانية فى عنوان هذا الكتاب‌التذكارى، قد لايكون‌متعلقا بتحديد دلالتها فى هذه الفلسفة فحسب ، بقدر ما هو متعلق كذلك بالوضع الراهن للعقلانية فى فكرنا العربى المعاصر . بل لم يكن اختيار فلسـفة ابن رشــد موضوعا للدراسة أمرا اعتباطيا فى تقديرى . فاللحظة الفلسفية الرشدية القديمة فى القرن الثانى عشر الميلادى تكاد تتماثل مع اللحظة الراهنة فى واقعنا العربى الراهن . ذلك أن ابن رشد الذى أحرقت كتبه ونفى عن بلده فى

(*) المشرف على اصدار الكتاب الدورى « قضايا فكرية » .

هذا القرن البعيد ، مايزال حتى اليوم فى أكثر من بلد عربى ، تحرق كتبه ويسجن وينفى ويغتال كذلك فى شخص العديد من المفكرين والمبدعين والمثقفين العرب ،وماتزال قضية العقلانية ــ حتى فى حدودها ــ الرشدية ــ تعانى من المحاصرة والادانة بل والتكفير كذلك ٠

ولهذا ، فان قراءتنا لدراسات هذا الكتاب ليست بهدف العودة الى فلسفة ابن رشد أو الى تجاهلها ، وليست بهدف البحث عن نقاط اتفاق أو اختلاف مع اطروحات هذه الدراسات المختلفة حول فلسفة ابن رشد ، أو تجاهلها كذلك ، وانما هى محاولة لاثارة حـــــوار فلسفى مع هذه الدراسات حول دلالة العقلانية وحدودها فى الفلسفة الرشدية ، وحول مفهوم العقلانية بشكل عام فى عصرنا الراهن ، بهدف أن ننقل الفلسفة الى قلب الحوار الدائر فى بلادنا حول قضية التنوير العقلانى ، لاغناء هذا الحوار وتعميقه ، وانعاش الفكر الفلسفى عامة فى ثقافتنا وحياتنا العربية الراهنة ٠

فى ضوء هذا ، ستتألف هذه الدراسة من أربعة محاور : الأول هو عرض تمهيدى عام لدلالة العقلانية ٠ والثانى هو قـــراءة دراسات هذا الكتاب عن فلسفة ابن رشد لتحديد دلالة العقلانية فيها ، والثالث تعليق عام على الدراسات ، أما المحور الرابع فهو محاولة لتقديم قراءة خاصة للعقلانية الرشدية ، ومدى راهنية هـــذه العقلانية الرشدية فى واقعنا وعصرنا الراهن ٠

١ ــ العقـــلانية : قد يوحى مصطلح العقلانية بمعنى محدد مباشر هو الاستعانة بالعقل فى كل ممارساتنا النظرية والعملية بل فى رؤيتنا للعالم والحياة عامة ٠ لكن القول بالاستعانة بالعقل قد لا يعنى العقلانية فى الممارسة بالضرورة ٠ بل قد يستخدم العقـــل فى كثير من الأحيان لتحقيق أهداف أو نتائج غير عقلانية وما أكثر الأمثلة ٠ ولهذا فالمعنى المباشر لمصطلح العقلانية لا يحـــدد لنا شيئا فى الحقيقة ، بل لعله أن يكون دورا منطقيا أقرب الى التحليـــل الاشتقاقى للمصطلح منه الى التفسير الموضوعى له ، وخاصة أن مصطلح العقـــلانية يتضمن مفاهيم

مختلفة باختلاف الفلاسفة . وليس هنـــا مجال لرصد مفهوم العقلانية ومتابعته عند مختلف المذاهب الفلسفية ، وانما لتحديد بعض السمات العامة للعقلانية ، هذه السمات التى يمكن أن تكون مشتركة - بمستوى أو بآخر - بين مختلف هذه المذاهب الفلسفية .

فالعقلانية - فى تقـــديرى - هى الممارسة التى يقوم بها العقل لتحصيل معرفة بحقائق الوجود من حوله ، سواء كانت حقائق طبيعية او كونية ، أو حقائق معنوية أو نفسية أو اجتماعية . والمعـــرفة التى يحصلها العقل ليست هى المعرفة المباشرة بالجزئيات أو العناصر الحسية فى الوجود ، وانما هى المعرفة بالعلاقات الكلية والضرورية التى تربط بين هذه الجزئيات والعناصر الحسية وتفسرها . ويمتد مفهوم العقلانية كذلك الى أشكال السلوك الانسانى تفسـيرا وتقييما لها بذات المنهج . وتختلف مفاهيم العقلانية أساسا حول نقطة الانطـــلاق أو المصدر الأول للفعل العقلانى لوضح التعبير . فهناك من الفلاسفة من يرى أن مصدر المعرفة هو العقل نفسه ، أى أن فعـــل التعقل يعنى تأطير الموجودات - موضوع المعرفة - وترتيب عناصرها بما يضفى عليها من قوانينه وقواعده الخاصة التى تحول تفاصيلها وجزئياتها الى دلالات كلية ضرورية . او بتعبير آخر ، القول بأن فى العقل مكونات فطرية ذاتية هى التى تضفى المعقولية على الموجودات ، أى تضفى عليها ســمة الكلية والضرورة . ويمكن أن نسمى هذا النمط العقلانى بالعقلانية المثالية . ولكن هناك من الفلاسفة من يختلفون مع هذا المعنى للعقلانية ويرون أن نقطة البداية فى الفعل المعرفى العقلانى هى الموجودات الخارجية نفســها . فهذه الموجودات الخارجية المتعددة المتجزئة المتنوعة ، تقوم فيما بينها علاقات كلية ضرورية يجردها العقل ويستخلصها منها بفضـــل تكوينه الخاص المؤهل لذلك . وبرغم الاختلاف بين هذين النمطين ، فان العقلانية فى كليهما هى فعل معرفى يتحقق باقامة نسق من العلاقات الكلية والضرورية فى الوجود فى تجلياته المختلفة ، سواء كان مصدر هذه العلاقات الكلية والضرورية المكونات الأولية الفطرية للعقل ، أو كان مصدرها التجربة الموضوعية .

وبرغم الاختلاف بين هذين النمطين من العقلانية ففى كليهما اقرار بمكونات ذاتية فى العقل تسهم فى عملية المعـــرفة سواء كانت هـذه المكونات هى التى تضفى الطابع الكلى والضرورى على الوجود ، بحسب الاتجاه العقلانى المثالى ، أو كانت تكـــوينات ذاتية مؤهلة لاستخلاص الدلالات الكلية والضرورية من التجربة الخارجية . كما أن هذين النمطين المختلفين من العقلانية يشتركان فى أن الفعل العقلانى عند كليهما يتحقق دون أى مرجعية متعالية من خارج التجربة الانسانية .

على أن الفعل العقلانى ليس عملية اجرائية ثابتة ونهائية ، كما أنه ليس عملية تبدأ من فراغ ، وانما يغنى ويتطور ويتجدد بالممارسة المعرفية المتجددة بتجدد وقائع الحياة وبخبراتها ومكتسباتها المتجددة . ولعل هذا هو ما يجعل للعقلانية أكثر من مفهوم واحد ، ويضفى على تنوع أحكامها ونتائجها طابع احترام الاختلاف وتجنب الأحكام المطلقة القاطعة ، والحرص على روح النقـــد والمراجعة والاختبار المتصـــل لأحكامها نفسها ، فضلا عن روح التســـامح والرؤية التاريخية والكلية المتفتحة المتجددة فى ممارستها . ولهذا تكاد العقلانية أن تكون مرادفة للعلم وان لم تتسم بالدقة المنهجية والتجريبية التى للعلم .

والعقلانية لا تمارس فعلها على نحو تجزيئى ، وانما خلال بنية نسقية تجمع بين كونها أداة معـــرفية من ناحية ، وكـــونها من ناحية أخرى وعاء يستوعب وينظم ويرتب ما استخلصه من معارف ويضفى عليه طابع الكلية والضرورة . ولهذا فالعقلانية رؤية نظرية شاملة وليســـت مجرد عملية اجرائية جزئية .

ولهذا فاننا عندما نتصـــدى لدراسة الاتجاه العقلانى لمفـــكر او فيلسوف ، لا ينبغى أن نكتفى بالتقاط فكرة هنا أو فكرة هناك ، أو نقف عند تعريف هنا أو هناك ، لنستخلص الـــدلالة العقـــلانية لفلسفته أو نكتفى بالحكم المجرد العام عليها . بل لابد من أن نتبين النسق العــــام لهذه الفلسفة فى تكاملها حتى نتمكن من تحديد دلالة هذه الفكرة أو هذا التعريف ، فضلا عن الدلالة العامة للعقلانية فى فلسفته .

هذه فى تقديرى هى ملامح عامة للعقـــلانية كمفهوم وكمنهج فى دلالتها العامة الخالية من القواعد المحددة ، أو الانتساب الى فيلسوف بعينه أو فلسفة بعينها • ولست أقصـــد بهذا أن افرض مفهـــوما معينا للعقلانية ، فما عرضته هو أقـــرب الى المشترك بين مختلف المدارس الفلسفية العقلانية • ولست أقصد كذلك أن أتخذ من هذا المفهوم للعقلانية ، معيارا للحكم على فلسفة ابن رشد أو على مختلف الدراسات فى هـــذا الكتاب المكرس لدراسة فلسفة ابن رشـــد • وانما قصـــدت أن أقدم اطارا عاما لمفهوم العقلانية ليكون تمهيدا للحوار مع دلالة العقلانية فى دراسات هذا الكتاب وفى فلسفة ابن رشد نفسه •

٢ ـ قراءة لكتاب « الفيلسوف ابن رشد » :

يضم هذا الكتاب دراسات عـــديدة لابرز المتخصصين فى الفلسفة العربية الاسلامية عامة وفلسفة ابن رشد خاصة ، وفى مقدمتهم ابراهيم بيومى مدكور وعاطف العراقى • والكتاب على جانب كبير من الجدية والقيمة لا بموضوعه فحسب بل بتنوع واختلاف التوجهات والمناهج فى تناول موضوعه ، مما يجعله صورة حية لمستوى دراسات الفلسفة العربية الاسلامية فى جامعاتنا المصرية •

وقد رأيت أن أقوم بقراءة دراسات هذا الكتاب فى تسلسلها فيه ، حتى لا افرض عليها منذ البداية تصنيفا فكريا أو منهجيا معينا • ولن اعرض فى قراءتى لهذه الدراسات لتفاصيلها المختلفة ، وانما سأكتفى بالتركيز على دلالة العقلانية الرشدية فى كل منها • فهذا هو موضوع هذه الورقة ، وهذا هو المطلوب منى •

ولكن الملاحظ فى أغلب الدراسات هو الاشارة العامة الى عقلانية ابن رشد دون تحديد واضح الى دلالة هذه العقلانية أو الى مرتكزاتها • على أنى سأحاول أن أتكشف هذه الدلالة من الســـياق العام لكل دراسة فضلا عن منهجها •

وأولى الدراسات لهذا الكتاب بعد المقدمتين التمهيديتين القيمتين

لدكور والعراقى هى دراسة مراد وهبة حول « مفارقة ابن رشد » ٠ ويلخص مراد وهبة هذه المفارقة فى أن ابن رشد كان ممهدا للتنوير فى أوروبا على حين انه كان موضع اضطهاد فى أمته ٠ ولقد وجد مراد وهبة اجابته على الشق الأول من تساؤله فى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التى كانت تتخلق فى أوروبا فى القرن الثالث عشر خروجا من المرحلة الاقطاعية واستشرافا للمرحلة البورجوازية ، وحاجة هذه الأوضاع المتنامية الى الفكر العقلانى لمواجهة الجمود والتعصب الدينى الذى كان يرين على المجتمعات الأوروبية آنذاك ٠ أى أنه فسر ازدهار الفكر الرشدى فى أوروبا بعوامل موضوعية ٠ الا أنه عندما انتقل الى الشق الثانى من تساؤله حول ما حاق بالفكر الرشدى من اظلام فى العالم الاسلامى ، لم يلجأ الى التفسير الموضوعى الذى فسر به ازدهار الفكر الرشدى فى اوروبا ، وانما اكتفى بابراز العامل الثقافى وهو اضطهاد الفلسفة والفلاسفة وسيادة الفكر المتعصب والجامد فى العالم الاسلامى منذ أواخر الدولة الموحدية حتى اليوم ٠ ولاشك فى أهمية هذا العامل الثقافى السلبى ولكنه ليس بكاف فى تفسير محنة الفكر الرشدى فى عالمه العربى الاسلامى ٠ فلقد اضطهد هذا الفكر فى أوروبا كذلك واضطهد مشايعوه ، ورغم هذا انتصرت الفلسفة العقلانية الرشدية هناك بل تم تجاوزها الى ما بعدها ٠ التفسير يكمن فى تقديرى فى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التى ازدهرت فى أوروبا وانهارت فى العالم العربى الاسلامى ومازال حتى اليوم تعانى من تخلفها السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى ٠ وفى تقديرى أن هذه العوامل الموضوعية كانت فى ذهن مراد ، وان حرص على أن يبرز العوامل الثقافية ٠ ولعلنا لا نجد فى دراسة مراد تحديدا معينا لمفهوم العقلانية عند ابن رشد ، وان كنا نستخلصه من مجمل دراسته فى مناقضة العقلانية الرشدية للجمود والتعصب الدينى من ناحية ، وتمييزها بين الشريعة والفلسفة ، وعدم احتكارها للحقيقة المطلقة أى للدوجماطيقية عامة ، فضلا عن فاعلية العقلانية فى التغيير الاجتماعى مما يعطى للعقلانية الرشدية فى منظور مراد بعدا تنويريا متسامحا وفاعلية تغييرية اجتماعية ٠

ومع « محمود فهمى زيدان » ننتقل الى بحثه فى « نظرية

ابن رشد فى النفس والعقل »(١) وهى دراسة تحليلية قيمة للعقل فى علاقته بالنفس وبالبدن بالتالى . ويعرض زيدان لمفهوم أرسطو وشراحه لهذه العلاقة فيبرز الاختـــلاف والاتفاق فى بعض جوانبها مع مفهـــوم ابن رشد الذى يرى فيه زيدان محاولة للتوفيق بين مفهوم أرسطو (رغم عدم وضوح هذا المفهوم) والدين الاســـلامى ، وخاصة فيما يتعلق بمسالة الخلود . وتمتد دراسة زيدان فتعرض لمسألة الثنائية بين النفس والجسم فى التراث اليونانى عامة وفى بعض الاتجاهات الفلســـفية الحـــديثة والمعاصرة . ويكشف فى النهاية عن قراءة جديدة لمفهوم أرسطو للنفس لا يقف به عند حدود تعريفه المشـــهور بأن « النفس هى صورة لجسم طبيعى آلى » بل يجعل الانسان(١) الفرد فى تكامله النفسى سابقا على هذه الثنائية بين النفس والجسم . والدراسة فى الحقيقة لا تكتفى بعرض المفاهيم المختلفة بل تتحاور معها قبولا أو رفضا ويمتد الحوار الى الفكر الفلسفى المعاصر حول الموضوع نفسه . والدراسة جهـــد طيب مخلص لموضوعها المحدد وهو «العقلانية بين النفس والعقل عند ابن رشد»،ولهذا تكاد تقتصر أساسا على دراسة طبيعة العقل فى بنيته التكوينية « كعقل هيولانى أو كعقل بالملكة أو كعقل فعال وعلاقة هذه الوظائف المختلفة للعقل ببعضها البعض فضلا عن علاقتها بالنفس . وقد تكون لنـــا بعض ملاحظات حـــول علاقة هذه العقول بعضها ببعض وعلاقتها بالنفس ، وعلاقة الجانب الطبيعى فيها بما وراء الطبيعى . وهما جانبان لايمكن فصلهما عن بعضهما البعض . الا أن المجال لا يسمح بالدخول فى هـــذه التفاصيل المهمة . وانما اكتفى بعدة ملاحظات ترتبط بالموضوع العـــام لدراستنا وهو العقلانية عند ابن رشد .

الملاحظة الأولى هى اننا نستطيع أن نتبين مفهوم العقـل عنـــد ابن رشد بشكل أعمق لو خرجنا من هذه الحدود التكوينية للعقل وعلاقتها بالنفس والبدن الى النسق النظرى العام لفلسفة ابن رشد أو بتعبير آخر لو ربطنا بين هذه الحدود التكوينية للعقـــل والطابع العقـــلانى العام

---

(١) الكتاب التذكارى ، ص ٤١ ـ ٥٥ .

لفلسفته الذى يتجلى فى مظاهر عـــديدة • وتأسيسا على هذه الملاحظة الأولى أسوق ملاحظة ثانية قد نختلف فيها مع زيدان فى قوله ان تصور ابن رشد للنفس تصور أفلاطونى(١) • فالنفس عنـد ابن رشد مرتبطه بالبدن وهى موضوع للعلم الطبيعى • وسنعرض لهذا فى تعليقنا الأخير على الكتاب•وهناك ملاحظة ثالثة تتعلق باختلاف ابن رشد عن أرسطو فى مفهوم العقل وتفسير زيدان لذلك بمحاولة ابن رشد التوفيق بين أرسطو وعقيدة الاسلام فى الخلود • وفى تقديرى أنه تفســـير غاشى أخشى أن يفضى الى هدم البنية العقلانية للنسق الفلسفى الرشدى • وهى على أية حال قضية خلافية • اما الملاحظة الرابعة فتتعلق بقــــول زيدان « ان ابن رشد رأى العقل الفعال جزءا من الانسان وليس خارجا عنه،فانه لم يفهمه عقلا فرديا لكل انسان وانما النوع الانسانى كله واذن لم ينجح فى محاولته الدفاع عن عقيدة الاسلام فى خلود النفس (٢)• وفى تقديرى أن العقل عند ابن رشد يجمع بين صفتين تبدوان متناقضتين هما التعالى والمفارقة من ناحية والمحايثة من ناحية أخــرى • فالعقل محايث فى النفس دون أن يكون مخالطا لها ، وهو فى الوقت نفسه متعال مفارق • وهو بهذا عقل للنوع الانسانى عامة ، ومتحقق فى كل نفس فردية فى الوقت نفسه • وسوف نتوسع فى هذه النقطة فى تعليقنا الأخير على الـكتاب •

وننتقل بعد ذلك الى دراسة أحمد محمود صبحى ، وهى دراسة تتخذ سؤالا كبيرا فى عنوانها هو « هل احكام الفلسفة برهانية ؟(٣) وتكاد هذه الدراسة أن تكون من أكثر دراسات الكتاب تميزا سواء اتفقنا معها أو اختلفنا • ذلك أنها تقدم صورة للفلسفة الرشدية مناقضة تماما لأغلب الدراسات المتعلقة بها • وهى كما يقول عنوانها الفرعى « دراسة نقدية لرأى ابن رشد فى ضوء منطق أرسطو وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلســــفة » • وتبدأ السطور الأولى للدراسة باشارة الى قـــول

---

(١) المرجع السابق : ص ٤٨ •

(٢) المرجع السابق والموضع نفسه •

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٩ ـ ٨٧ •

ابن رشد فى كتابه « فصل المقال » بأن الشرع أوجب النظر العقلى فى الموجودات وأن سبيل النظر هو القياس العقلى ، وأن اتم أنواع النظر هو البرهان . ثم تشير الى تمييز ابن رشد بين أنواع الأقيسة المختلفة مثل الخطابة والأغاليط والجدل والبرهان . وتذهب الدراسة بعد ذلك الى تاكيد ان احكام الفلسفة عامة ليست أحكاما برهانية وانما هى بالضرورة احكام جدلية وذلك لاختلاف الفلســفات وارتباطها بمذاهب مختلفة . والدراسة لا تستثنى من هذا فلســفة من الفلسفات بما فى ذلك فلسفة أرسطو وفلسفة ابن رشد . وفى راى صبحى أن ارسطو يستقى مختلف امثلته فى القياس البرهانى من الرياضة . ولهذا فمقدمات هذا القياس البرهانى لابد أن تكون ضرورية . ولـكن هـــذا ــ كما يقول ــ لا نجده لا فى فلســـــفة أرســـــطو ولا فى فلســـفة ابن رشـــــد . فكتاباتهما لا تقـــوم على القياس البرهانى وانما على القياس الجدلى الذى ينبنى على مقـــدمات مشهورة ، وصبحى مع ذلك لا ينكر عقلانية ابن رشـد فى حدود القياس الجدلى أو الطابع المنطقى العام لفلسفته . وليس كل منطقى برهانيا . أما القياس البرهانى فمقصور على القضايا الرياضية لدقتها وبخاصة فى الشكل الأول للقياس . ويستفيض صبحى فى بيان العلاقة بين القياس البرهانى والرياضة ، مؤكـــدا أنه ليس ثمة قياس برهانى خارجها . أما الفلسفة فلا سبيل لها أن تكون برهانية ، لما بين مذاهبها وأقاويلها من اختلافات وتناقضات .

ولهذا فليس للفلسفة حد أو تعريف واحد وليس لها مبادىء أولية مجمع عليها بين الفلاسفة . ولهذا فوصف الفلسفة بأنها برهانية مناف لطبيعتها كما يقول . فمنهج الفلسفة هو الجدل . ويعرض صبحى لفلسفة كل من أرسطو وابن رشد ليبين أن الجدل هو القياس السائد فى اقاويلهما (١) فبالنسبة لابن رشد يعرض لكتاب تهافت التهافت فيقول عنه انه « مظهر جلى للمسلك الجدلى »(٢) ومن أبرز الأمثلة التى يقدمها دليلا على ذلك ، « دليل الاختراع » عند ابن رشد الذى يستند الى مبدأ السببية

(١) المرجع السابق ٦٩ ــ ٧٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

لكل معلول علة .يقول صبحى ان هذه مقدمة يقينية بغير شك ولكنه سرعان ما يراجع هذا الحكم قائلا « لولا أن كانط - من بعد - قد اعترض على تطبيق هذا المبدأ خارج نطاق عالم الشهادة » وبرغم أن صبحى يقر ان هذا اعتراض شكلى وليس موضوعيا ، فانه يراه على حد تعبيره « يلقى الشك على وصف هذا الدليل بانه برهانى »(١) بل ان مبدأ العلية او السببية نفسه الذى أصر ابن رشـــد على انه يضفى الضرورة فى العلاقة بين المعلول والعلة ردا على الاشاعرة القائلين بمجرى العادة ،فان صبحى يرى أن هذا المبدأ لم يعد مقدمة برهانية بعـد أن « كفانا هيوم مشقـة مناقشتها أو بالأحرى استبعاد اليقين منهــا »(٢) وصبحى لا يخلخل اليقين فحســب فى المقـدمات الكلية الضـــرورية التى يستـخدمها ابن رشـــد لاجـــراء قيـاس برهانى ، بـــل هـــو فى الحقيقـــة يذهب الى استبعاد المنطق الأرسطى عامة باعتباره وثيق الصلة بميتافيزيقا أرسطو التى تتعارض مع العقيدة(٣) . ففى مبحث القضايا كما يقول صبحى ذهب أرسطو الى أن القضيـــة الكلية أفضل من الجـــزئية لأنه لا علم الا بالكلى . وهذا قول يطرح اشكالا لا يستهان به أمام القضايا المتعلقة بالدين طالما ان الموضوع فيها - وهو الذات الالهية - ذات مفردة، ومن ثم فانه ملزم عن قول أرسطو أن العلوم الدينية ليست جديرة أن توصف بانها علم . وهذا حكم - على حد تعبير صبحى - لا يمكن السكوت عليه فى حضارة كان لفظ العلم (فى الأصل العـــالم وأظنها العلم) يعنى بالدرجة الأولى العلوم الدينية . وهكذا طرحت فى الفكر الاسلامى حتمية رفض الاتجاه السلفى للمنطق الأرسطى »(٤) .

وينتهى صبحى من هذه الدراسة المستفيضة الى أن فلسفة ابن رشد لا تقوم على القياس البرهانى شأن جميع الفلسفات ، بل أن فلسفته « لم تقدم حلولا حاسمة لأى مشكلة فلسفية حتى توصف بانها برانية » وبرغم أن ابن رشد لم يقل بازدواجية الحقيقة ، بل قال « بأن الفلسفة والدين

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٢) المرجع والموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، ص ٨٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

كجانبى عملية واحدة مظهرا لحقيقة واحدة » فان فلسفته - كما يرى صبحى - قد طرحت لأول مرة - رغم هذا - مشكلة ازدواج الحقيقة ، ونمت بذرة هذه الازدواجية بين الدين والفلسفة فى الغرب بسبب فلسفة ابن رشد « لتمتزج بما ذاع فى عصر النهضة من أن الدين أساطير ولتتخذ الفلسفة مسارها نحو نزعة علمانية مستقلة عن الدين وتزدهر فيه الفلسفة ويخفت صوت الدين»(١) . هذا فى الغرب، أما فى الشرق، فلم تعد الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الاسلامى فى وضع أفضل بعد ابن رشد مما كانت قبله .

وكان لابد من طرح جديد للقضية بعد المأزق الذى أصبحت الفلسفة فيه » وقد تم ذلك كما يقول صبحى باعادة صياغة الارتباط بين الدين والفلسفة بفضل دور الوساطة التى قام بها التصوف مما أدى الى الالتحام بينهما وتم فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب والدين من جانب آخر نظرا لاختلاف صفة كل منهما ، واعادة صياغة الارتباط بالفلسفة الاشراقية واقصاء الجانب المشائى وترجيح الجانب الافلاطونى الافلوطينى باعتباره أكثر روحانية واقرب الى طبيعة الدين »(٢) .

هذه هى النقاط الاساسية لهذه الدراسة الحاسمة فى نقدها بل نقضها للفلسفة الرشدية فى دعواها المنهجية بالقياس البرهانى وفى دعواها التوفيقية بين الشريعة والفلسفة . ولهذا تقدم الدراسة بديلا لها هى الفلسفة الاشراقية لحل مشكلة العلاقة بين الشريعة والفلسفة حلا صحيحا .

ولا شك فى جدية هذه الدراسة وفى دقتها واتساقها المنطقى واثارتها لقضايا بالغة الأهمية من ابرزها قضية المنهج الفلسفى وقضية العلاقة بالمنطق الأرسطى وقضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة .

أما من حيث المنهج فصبحى على حق تماما فى قوله بأن المنهج

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٥ .

الفلسفى عامة لا يقوم على القياس البرهانى المتمثل فى الشكل الاول للقياس ، ينطبق هذا على أرسطو كما ينطبق على ابن رشد ٠

والحقيقة أنه لم يكن فى حاجة الى بذل كل هذا الجهد البحثى للتدليل على ذلك ٠ فابن رشد نفسه قد قال هذا بوضوح كامل فى كتاب « تهافت التهافت » ٠ يقول ابن رشد بعد رده على قضية من قضايا حدوث العالم التى يثيرها الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » : « وهذا كله ، فلا تطمع هنا فى برهان ــ فان كنت من أهل البرهان فانظره فى موضعه ٠ واسمع ها هنا اقاويل هى أقنع من أقاويل هؤلاء٠ فان لم تفدك اليقين فانها تفيدك غلبة الظن وتحركك الى وقوع اليقين فى العلوم »(١) ويقول فى موضع آخر من الكتاب نفسه : « كل ما وضعناه فى هذا الكتاب ليس قولا صناعيا برهانيا ، انما هو أقوال غير صناعية بعضها أشد اقناعا من بعض ، فعلى هذا ، ينبغى أن يفهم ما كتبناه هنا »(٢) ٠

وكتاب « تهافت التهافت » يغلب عليه الحجاج مع كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » وكذلك الشأن فى كتابيه « فصل المقال » و « كشف الأدلة » دون أن يعنى هذا نفى الأقيسة البرهانية نفيا تاما فى هذه الكتب الثلاثة ٠ فهى خليط من أقيسة جدلية وأقيسة برهانية ٠ ولكن القضية التى نختلف فيها مع صبحى هى قصره القياس البرهانى على القضايا الرياضية وحدها ، وقصره القياس البرهانى على الشكل الاول فحسب ٠ حقا ، ان أرسطو يستمد الكثير من أمثلته عن القياس البرهانى من الرياضة ، ولكن هذا لا يعنى الترادف بين القياس البرهانى والرياضة ولا يقتصر القياس البرهانى عليها بل يمتد الى علوم أخرى ٠ يقول ابن رشد فى كتابه تلخيص البرهان « وأول الاشكال وأحقها أن يكون شكل البرهان هو الشكل الأول فان العلوم التعليمية (أى الرياضة) انما تستعمل هذا الشكل ٠ ويكاد أن يكون جميع العلوم التى تعطى

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت : القسم الاول ، ص ١١٢ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ٠

(٢) المرجع السابق ٠ القسم الثانى ، ص ٦٤٩ ، طبعة ١٩٦٥ ٠

سبب الشيء (....) انما تأتلف براهينها في هذا الشكل » ويقول « الشكل الأول احق الأشكال بأن يكون شكل البرهان المطلق »(١) .

والقياس البرهاني ذو الشكل الأول الذي يتكلم عنه ابن رشد هو « البرهان الأتم » أو « البرهان المطلق » كما جاء في النص السابق من كتاب «تلخيص البرهان». ولكن الشكل الأول ليس هو القياس البرهاني الوحيد – فهناك مستويات متفاضلة للقياس البرهاني عددها وحددها ابن رشد في كتابه «تلخيص البرهان» فهناك أشكال مختلفة غير الشكل الأول الأتم والمطلق مثل الجزئي والسالب والموجب وقياس الخلف وبالطبع أو بالأعرف الى غير ذلك مما فصله ابن رشد في اشكال القياس في هذا الكتاب . هذا الى جانب أن القياس البرهاني حتى في شكله الأتم والمطلق قد تسبقه مقدمات يقينية تؤسسه وليست نتيجة له . فعلى حد قول ابن رشد ليس كل شيء يعلم بالبرهان بل ها هنا اشياء تعلم بغير توسط ولا برهان »(٢) وهي مبادىء البرهان التي توصل اليها العقل نفسه . ولهذا يقول ابن رشد « وليس جنس آخر من المدركات أحق بالصدق من العلم الا العلم الحاصل عن المقدمات الحاصلة عن العقل . ولذلك كانت مبادىء البرهان أكثر من باب التصديق من العلم الحاصل من البرهان . ومبادىء البرهان لا تعلم بالبرهان وانما بالعقل»(٣) . ولذلك فان العقل هو مبدأ المبادىء . وفضلا عن هذا فان ابن رشد يجعل الطبيعة في كثير من الأحيان سندا للبرهان اليقيني ، وما أكثر اشاراته الى ذلك في أكثر من موضع في كتبه . ويقول ابن رشد « ان البرهان الذي في غاية اليقين انما يكون من المبادىء التي هي أعرف عند الطبيعة »(٤) .

خلاصة الأمر ، أن القياس البرهاني ذا الشكل الأول هو البرهان

---

(١) ابن رشد : كتاب تلخيص البرهان . حققه د. محمود قاسم ، ص ٨٨ . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

الاتم والمطلق ، وابن رشد يدعو الى استخدام هـــذا الشكل وصولا الى اقصى اليقين . ولكن هذا لا ينفى أنه فى الوقت نفســـه يستخدم اشكالا أخرى من الأقيسة الجدلية قد تكون مدخلا وتمهيدا لأقيسته البرهانية . بل قد تتداخل الأقيسة الجدلية والبرهانية فى كتاباته . المهم اننا نرى صحة ما يقوله صبحى فى أن كتـــابات ابن رشد الفلسفية لا تقوم على القياس البرهانى ذى الشكل الاتم ، ولكننا نختلف معه فى أن القياس البرهانى فى هذا الشكل الاتم وقف على القضايا الرياضية وأنه القياس البرهانى الوحيد . وسنجد هذا القياس البرهانى ذا الشكل الاول فى كتبه الأقرب الى العلم ، كما سنجد التداخـــل بين الأقيسة البرهانيـــة والجدلية فى كتبه الجـــدلية ، ولم يكن الامر خافيا على ابن رشـــد بل صرح به كما رأينا . وليست دعوة ابن رشد الى القياس البرهانى الاتم الا دعوة ـ كما ذكرت ـ الى ما يعتبره تمام المعرفة وتمام العلم . وفضلا عن ذلك فقد جعل العقل وحده مصدرا كذلك للمعرفة اليقينية السابقة على البرهان كما رأينا . الى جانب اتخاذه حقائق الطبيعة أساسا واختبارا لليقين . ولاشك فى النهاية أن فلسفة ابن رشد تستند الى منهج منطقى عقلانى عام تتنوع داخله الأقيسة والبراهين .

ولعل هذا يؤكد ما سبق أن ذكرناه فى قراءتنا للمقالة السابقة حول العقل والنفس عند ابن رشد من أنه لا يمكن الوقوف عند تعريف أو قول محدد لابن رشد لنستخلص منه حكما عاما ، وانما لابد من النظر فى مجمل مذهبه قبل استخلاص هذا الحكم . على أن المسألة ماتزال تحتاج الى مزيد من البحث .

هذا عن النقطة الخاصة بالبرهان فى فلسفة ابن رشد . اما تناقض المنطق الأرسطى مع الدين الاسلامى لاستناد هذا المنطق الى ميتافيزيقا أرسطو كما يقول صبحى ، فقد قام ابن رشد نفسه بالرد على الحجة التى يقيم عليها صبحى رأيه . فصبحى كما سبق أن ذكرنا يرى أن القـــول فى مبحث القضايا فى ميتافيزيقا أرسطو أنه لا علم الا بالكلى يفضى الى القول بأنه لا علم بالذات الالهية المفردة . وبالتالى فالعلوم الدينية ليست جديرة بأن توصف بأنها علم .ولقد تعـــرض ابن رشد فى كتابه

« تلخيص البرهان » لذلك حيث يقول « أما الأشياء التى يعرض لنا أن نبين فيها المحمول على الكلى ، ونظن أنا لم نبينه ، فهى تلك الأشياء التى ليس يوجد منها الا شخص واحد فقط ، مثل السماء والأرض والشمس والقمر . فانه متى أقمنا برهانا على شىء من هذه أنه بصفة ما (...) فانا قد نظن أنا انما أقمنا البرهان على أمر شخصى لا على أمر كلى اذ كان ليس يوجد من هذه أكثر من شخص واحد . وليس الأمر كذلك . فانا لم نقم ذلك على الأرض بما هى مشار اليها وشخص، وانما أقمناه على الطبيعة الكلية الموجودة للأرض بما هى أرض سواء وجد منها أشخاص كثيرة أو لم يوجد»(١)، واذا كانت الصفة الكلية تطلق على الأرض والشمس برغم أن كلا منهما ذات مفردة ، فما أظن بحسب هذا المنطق ، يمتنع القول بالكلية على الذات الالهية كما يقول صبحى . لا تناقض اذن بين العلم الكلى والعلم بالذات الالهية ، ولا تناقض فى هذه النقطة على الأقل بين المنطق الأرسطى والدين الاسلامى . على أنه ليس من الجائز ـ من ناحية أخرى ـ للفكر الفلسفى أن يؤسس حججه على الدين والا خرجنا من الاطار العقلانى للفلسفة .

ويبقى بعد ذلك دحض صبحى ليقينية مبدأ السببية عند ابن رشد مستندا الى نقد هيوم وكانط ليقينية هذا المبدأ . والواقع أننا نستطيع أن نقول عكس ما قاله صبحى ، أى أن نقوم بنقد رأى كل من هيوم وكانط فى التشكيك أو الرفض لمبدأ العلية مستندين الى رأى ابن رشد ، وأن نجد فى الفكر الفلسفى المعاصر من يؤيد رأى ابن رشد ، كما نجد من يرفض هذه المسألة . أريد أن أقول بهذا ، أننا لا ينبغى ان نناقش مبدأ السببية عند ابن رشد بمذهب هذا الفيلسوف أو ذاك ، وخاصة ممن جاءوا بعده بقرون . وانما نناقشه من داخل مذهب ابن رشد نفسه ، وخاصة أن مبدأ السببية يكاد يشكل جوهر العقلانية فى فلسفة ابن رشد . « فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل » على حد قول ابن رشد(٢) . ولهذا فعندما يدحض صبحى مبدأ السببية عند ابن رشد فانه يدحض فى الوقت

---

(١) المرجع السابق ذكره : ص ٥٣ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت : المرجع السابق ذكره ، القسم الثانى ، ص٧٨٥ .

نفسه عقلانيته . ولهذا كان من الطبيعى الا يقف صبحى عنـــد نقد أو نقض العقلانية الرشدية مكتفيا بذلك ، بل يقدم بديلا عنها هو الموقف الصوفى أو بوجه أدق الفلسفة الاشراقية التى هى الوجه المناقض تماما لفلسفة ابن رشد العقلانية ويعتبر هذه الفلسفة الاشراقية البديل الصحيح لفشل ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة وان يقول بفك الارتباط بين الدين والفلسفة .

واذا انتقلنـــا الى دراسة محمود حمدى زقزوق « عن الحقيقـــة الدينية(١) والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد » نكاد نجد موقفا مختلفا تماما مع موقف صبحى من فلسفة ابن رشد .

فى بداية الدراسة ، يدحض زقزوق ماتزال تردده المؤلفات الاوروبية المعاصرة ـ امتدادا لمؤلفات قـــديمة ـ من خلط بين موقف ابن رشـــد وموقف الرشدية اللاتينية فى القول بوجـــود حقيقتين متعارضتين هما الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، وأن نقطـة بدايـــة ابن رشد فى التوفيق بين هاتين الحقيقتين مستمدة من النظرية الافلاطونية الجديدة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة . ولهذا تقوم دراسة زقزوق على تاكيد أن المنطلق الحقيقى لفلسفة ابن رشد ، بل للفلسفة الاسلامية عامة هو وحدة الحقيقة فى الاسلام نفسه . فالاسلام لا يقيم خصـــومة بين الدين والعقل .. فالعقل فى المفهوم الانسانى هو مناط انسانية الانسان ومعناه الجوهرى ، فضلا عن أن القرآن الكريم قد جمع جميع القضايا الفلسفية فى آية واحدة فى معرض الحث على النظر فيها وصولا الى الحق المطلق الذى هو غاية كل فيلسوف ، وذلك فى قوله تعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم الحق »(٢) اما اذا حدث نزاع أدى الى استبعاد العقل واضطهاد اهله فذلك انما يرجع الى اجتماع عاملين : (١) حين تكون لدى رجـــال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله . (٢) حين يجرؤ العقـــل على اقتحام المنطقة الحرام التى حرمها رجال الدين . أما فيما عدا هاتين الحالتين فلا نزاع بين الدين

---

(١) كتاب « فلسفة ابن رشد » مرجع سابق ، ص ٩١ ـ ١١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٥ .

عامة وفكر ابن رشد خاصة .وعلى هذا فان التوفيق بين الدين والفلسفة فى الفلسفة الاسلامية عامة لم يات من تاثر بمؤثرات اجنبية وانما كان اعتماده على الأصول الاسلامية الكامنة فى عقل ابن رشد وكيانه الدينى والفلسفي — على أن زقزوق وهو ينكر تاثر ابن رشد فى هذه القضية ، لا يعنى رفضه لتاثر ابن رشد بأى مؤثرات خارجية فى جوانب أخرى من فلسفته . ولكن المهم أن ابن رشد عالج هـــذه القضية وهو مستمسك بالأصول الاسلامية ، ومن توازن النظر الى العقل والنقل فى الفـــكر الاسلامى . من هذا الموقف المبدئى انطلق ابن رشد — كما يقول زقزوق — يطبق نظريته التوفيقية على قضية وجود الله باعتبارها قضـية ايمانية وفلسفية ، جامعا بين الطريقة الشرعية والطريقة العقلية فى وقت واحد. وهو يشير فى هذا الى دليل العناية ودليل الاختراع عند ابن رشد فى اثبات وجود الله فى كتبه الثلاثة : « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » و « تهافت التهافت » ، فابن رشد فى هذه الكتب الثلاثة لم يحاول اعلاء الفلسفة على الدين أو العـــكس بل بيان ما بين الفلسفة والدين من اتفاق واتســـاق . فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة(١) . بل ان زقزوق يرى أنه ليس ثمة خـــلاف بين ابن رشد والغزالى فيما يتعلق بقانون التأويل ، فقد قال به الغزالى من قبل ، بل ما قاله ابن رشد فى العلاقة بين الحكمة والشريعة يقوله أغلب الفلاسفة المسلمين . والاختلاف بين الفلســـفة والدين عند ابن رشد لا يعدو أن يكون اختلافا لفظيا فحسب وليس اختلافا موضوعيا(٢) . وموقف زقزوق كما نرى هو على نقيض موقف صبحى الذى قال بفشـــل ابن رشد فى التوفيق بين الفلسفة والـــدين . والحقيقة أن زقزوق ينطلق من رؤية وسطية تسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين . « فالحكمة — على حـــد قول ابن رشد — صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة» الا أن الدين فى الحقيقة هو المنطلق لهذه الوسطية عند زقزوق رغـــم قوله بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، بل ما يشبه التطابق بينهما ، وقـــوله بأنه لا اعلاء عنـــد ابن رشد للفلسفة على الدين ولا اعلاء للدين على الفلسفة . ولهذا تقتصر

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠١ — ١٠٣ .

فلسفة ابن رشد فى رؤية زقزوق على أنها منطلقة من قاعدة الدين ومنطلقة نحوه بتاويلها لبعض آياته . وهذا ما يجعل فلسفة ابن رشد أقرب الى علم الكلام المعتزلى منه الى الفلسفة . ولاشك أن فلسفة ابن رشد تنبع وتتحرك فى اطار الدين الاسلامى ، ولكنها ترتفع من حدود علم الكلام الى حدود فلسفية ، تجعل من العقل نقطة انطلاقها فى التأويل والنظر الى الوجود . فضلا عن أن قضـــــايا الفلسفة ليست مقصورة على قضية العـــــلاقة بن الفلسفة والدين ، بل هناك قضايا أخـــــرى كانت موضع تكفير ابن رشد عند الغزالى مثل قضية قدم العالم وعلم الله بالكليات دون الجزئيات والمعاد ، الى جانب قضايا أخــــرى تتعلق بطبيعة العقـــــل ومكوناته . بل حتى قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة عند ابن رشد ، لها خبىء سياسى وليست مجرد دعوة دينية للتوفيق بين الفلسفة والشريعة بل قد يكون مظهر التوفيق بينهما هو ذاته ما يؤكد التمايز بينهما من حيث المنهج وان التقيا فى النهاية فى الحقيقة الواحدة .

خلاصة الأمر أن اتخاذ المنطلق الدينى لقراءة فلسفة ابن رشد ، منطلق مشروع ، ولكنه لا يتيح لنا مجالا لتحديد خصوصية مفهوم العقلانية الرشدية وحدودها ومرتكزاتها ، اللهم الا أن نعتبرها عقلانية دينية ، كعقلانية أهل الكلام المعتزلى مثلا ، وليست عقلانية فلسفية أساسا .

ولن نبتعد كثيرا مع دراسة « **الفلسفة الرشدية : مدخل الى الثقافة الاسلامية**» لعبد الفتاح أحمد فؤاد عن الرؤية الدينية الغالبة التى طالعناها فى الدراسةالسابقة ، وان اختلفت طبيعة هذه الدراسة عن تلك الدراسة السابقة . فهذه الدراسة يغلب عليها الطابع الخطابى التوجيهى . ودراسة عبد الفتاح فؤاد تتصدى منذ البداية(١) لظاهرة التطرف الدينى التى تؤرق المفكرين وتزعج المسئولين — على حد قوله — لا فى مصر وحدها بل فى بعض بلدان العالم الاسلامى . ويدحض عبد الفتاح دعاة التطرف الذين يتدثرون بدثار الدين . ويرى أنها دعوة صريحة الى الجهل ونبذ العلم وان كانت تنطلق باسم الاسلام والاسلام منها برىء بل يتهمها بانها

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٧ — ١١٦ .

تستهدف تصفية الصحوة الاسلامية التى تحققت عقب هزيمة يونيه ٦٧ والتى كانت من أسباب الانتصار الكبير والعبور العظيم فى أكتوبر ٧٣ . وبعد أن قام عبد التفاح بتشخيص الداء كما يقول يقترح العلاج والوقاية وذلك بأن يدرس طلاب الجامعات والمعاهد العليا على اختلاف تخصصاتهم الثقافة الاسلامية . ويشير عبد الفتاح أنه قام بوضع أساس لمقررات الثقافة الاسلامية فى جامعة صنعاء فى اليمن وفى جامعة الملك فيصل بالرياض بالمملكة السعودية . ويقترح أن نضع فلسفة ابن رشد كأحد مداخل تدريس الثقافة الاسلامية لطلاب جامعاتنا ومعاهدنا لأن فلسفته ــ كما يقـول ــ تقوم على نبذ التعصب بشتى أشكاله ، ومحـــاربة التطرف فى جميع ضروبه وذلك بفضل النزعة العقلية الواعية المتضمنة فى فلسفته . ويعرض عبد الفتاح لأفكار ابن رشد فى كتاب « مناهج الأدلة » بوجه خاص . كما يشير الى أهمية العلم فى فكر ابن رشد ويحرص على تأكيد ضرورة ربط العلم بالعمل كما فعل مفكرو الاسلام وكما فعل ابن رشد . والدراسة هى عرض عام لفلسفة ابن رشد . مع الاشارة العامة كذلك الى عقلانيتها ذات التوجه النقدى ، دون تحديد لدلالة هذه العقلانية أو هذا التوجه النقـــدى .

ومع حامد طاهر فى دراسته لقضية « **العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد** »(١) انتقل الى دراسة من أفضل دراسات الكتاب ومن أكثرها جدة واتساقا ، ولعلها أن تكون من الاضافات الطيبة الى الدراسات الفلسفية المقارنة . وتقوم هــذه الدراسة على المقارنة بين فلسفة ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين وفلسفة ابن رشد فى موقفيهما من العلاقة بين الدين والفلسفة . فلقد قامت دولة الموحدين على انقاض دولة المرابطين التى كانت تتسم بالســلفية الضيقة ، على حين اتسمت دولة الموحدين بالعقلانية . ولقد تأسست دولة الموحدين فى البداية على فكر ابن تومرت ولكن سرعان ما تجاوزت هذا الفكر عندما استقرت . وابن رشد هو ابن هذه الدولة . ولقد تأثر بغير شك بمناخها العقلانى السائد وخاصة بعد استقرارها . ولقد اختلف ابن رشد مع فكر ابن تومرت

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٩ ــ ١٤١ .

وان تاثر به كذلك . وهنا يعقد حامد مقارنة بين فكر ابن تومرت فى بعض فصول كتابه « أعز ما يطلب » وبين افكار ابن رشد فى كتابيه « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » . يؤكد ابن تومرت أن الشريعة كيان قائم بذاته ، مستقل تماما عن العقل الانســـانى ، وبالتالى فان ثبوتها لا يتوقف بحال على احكام هذا العقل وبراهينه الخاصة به . وهو يحصر الشريعة فى مجموعة من المصادر يطلق عليها أصولا وفروعا وهى عشرة أصول وخمسة فروع لا حاجة لتدخل العقل فيها . وهى لا تؤخذ الا من القرآن الكريم والسنة النبوية ، فضلا عن الاجماع والقياس ، وان كان الاجماع والقياس متضمنين فى القرآن والســـنة كما يرى . ولهذا يقول حامد ان القياس عنده محدود بالقياس الشرعى وليس القياس العقلى . ولهذا كذلك فان اثبات الشريعة يخضع خضوعا كاملا عند ابن تومرت - كما يقول حامد - للارادة الالهية دون أن يكون للعقل دور فيها . على أن ابن تومرت قد اضطر الى الاعتراف بالنظر العقلى - كما لاحظ حامد - وامكان النظر العقلى فى مسالة واحدة لا يريد ابن تومرت للعقل أن يخطو أبعد منها وهى « دلالة المعجزة فى صدق الرسول » . على أن ابن تومرت وجد نفسه فى النهاية مدفوعا الى الاعتراف بدور العقل وخاصة فى مجال معرفة الله تعالى ، ولكنه - كما يقول حامد - يقلص دوره الى اقل قدر ممكن وذلك عن طريق ما يسميه بالضرورة العقلية(١) وهى المبـــادىء الأولية التى لا يتطرق الشك اليها ، وهى ضرورات ثلاث هى : الواجب والجائز والمستحيل . وهى ضرورات مستقرة فى نفوس العقلاء ، ويستند فى القول بها الى بعض آيات من القرآن الكريم . خلاصة الأمر ، أن ابن تومرت يقرر الاعتماد الأساسى على الشريعة ككيان مســـتقل بذاته ومتضمن لادلته الشرعية . ولهذا فما الداعى الى اللجوء الى العقـــل الانسانى الذى يخطىء - وبين أيدينـــا الشريعة وهى فى كل الأحوال صواب(١) .

وهنا ينتقل بنا حامد الى ابن رشد والى تعريف الفلسفة بانها«النظر

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على صانعها » كما جاء فى كتابه « فصل المقال » . ومن هذا التعبير يتبلور مفهوم الفلسفة الاسلامية كما يقول حامد . فهى فلسفة توحيدية تقوم على الايمان بالله وتسعى بناء على توجيهات الشرع نفسه الى اثبات وجود خالق للكون عن طريق تأمل الموجودات واعتبارها بواسطة العقل . على أن حامد ينتقد حصر ابن رشد مفهوم الاعتبار أو النظر القرآنى فى القياس العقلى ، ففى ذلك كما يقول « تضييق شديد ، فالنظر والاعتبار الوارد ذكرهما فى القرآن الكريم أوسع بكثير من ذلك النسق المنطقى المتمثل فى القياس العقلى وحده : فبعض هذا النظر حسى يقترب من الواقع ويكاد يلمسه ، وبعضه ذوقى ، ينفعل بالواقع ، ويعيش من خلاله تجربته الدينية . بل ان بعضه يأخذ شكل الحوار مع شخص آخر . فطرق التصديق متعددة وأساليب الايمان متفاوته » وعلى هذا فحامد يرى أن منهج القياس العقلى يصلح تماما أن يكون طريقا للاعتبار ، ولكنه بالتأكيد ليس هو الطريق الوحيد(٢) . على أن ابن رشد كان حاسما لمن أراد ان يعلم الله سبحانه وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ، فعليه أن يقوم بتعلم أنواع البراهين وشروطها . ويقوم ابن رشد بمشابهة هذا القياس البرهانى بالقياس الفقهى ، فكلاهما ضرورة لاكتساب المجهول من المعلوم . ويميز ابن رشد بين ثلاثة مناهج لمعرفة الله تعالى ، المنهج البرهانى ويخص به الفلاسفة والراسخين فى العلم ، ومنهج الجدل والمنهج الخطابى . ويشارك حامد ابن رشد فى دفاعه عن الفلسفة التى ماتزال تتعرض فى عصرنا الحاضر لما كانت تتعرض له فى القرن السادس الهجرى من هجوم معاصرى ابن رشد .

على أن خلاصة المقارنة التى قام بها حامد بين ابن تومرت وابن رشد ، هى أن ابن تومرت كان يسعى الى الحفاظ على العقيدة من تدخلات العقل الانسانى ، وأنه لم يكن لديه أدنى صدام بين ما يقرره الشرع وما يذهب اليه العقل ، لأن الشرع قام بذاته وليس فى حاجة الى العقل . لقد كان ابن تومرت كما يرى حامد يسعى لجذب الناس الى

---

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

مذهبه دعما لدولته فى بدايتها ومن هنـــا كان تركيزه على مبـــادىء الشريعة . اما ابن رشد ، فلم يجد ضيرا من استخدام منهـــج القياس البرهانى للتدليل على صحة الشريعة . وكـــان يدرك ما بين الشريعة والفلسفة من صدام ، ولكنه كان يسعى للتخلص من هذا الصدام باستخدام منهج التاويل . فضلا عن أن ابن رشد عبر عن فلسفته فى وقت كانت قد استقرت فيه دولة الموحدين ، وكانت فى حاجة الى أن ترفع من شان العقل وتجعله أساسا لاتجاهها(١) .

ويرى حامد فى النهاية ان ابن رشد لم يعمل على اعلاء قيمة الأدلة العقلية ويقلل من شان الشريعة ، وانما كان يسعى الى أن يثبت للناس أن الشريعة الاسلامية هى فى المقام الأول شريعة العقل . وانه كلما أحسن الانسان استخدام عقـــله اســـتوعب على نحـــو أكثـــر كمالا هـــذه الشريعة . كما يؤكد فى النهاية كذلك أن ابن تومرت اضطر فى مرحلة ما أن يعترف بالضرورة العقلية أى بالمبادىء الأولية للعقل ، هذا الى جانب البناء المنطقى « المدهش » على حد تعبيره الذى قدم به مذهبه وهو بناء عقلى من الطراز الأول وأنه أفاد من المنطق الأرسطى فى مبحث الحد ومبحث القياس . وبرغم هجومه الشديد على العقل ــ كما يقول حامد ــ فقد استفاد من مناهج العقل المختلفة وجمع فى كتاباته بين الأدلة البرهانية والجدلية والخطابية . أما ابن رشد فقد كان صريحا ــ على حد تعبيره ــ فى الاعلاء من شان العقل وايجاد الصـــلة بين قوانينـــه البرهانية وبين احكام الشريعة .

ولاشك فى صحة هذا التقييم الأخير لابن رشد وكذلك لابن تومرت، وخاصة اشارته الى استفادة ابن تومرت من مختلف الأقيسة . فالواقع أننا نجد عند ابن تومرت فى كتابه « أعز ما يطلب » الى جانب قوله بالضرورة العقلية العديد من الأسس العقلية فى مذهبه التى كانت بالفعل ارهاصا لعقلانية ابن رشد . وفى تقديرى أن تاكيـــده على أن الشريعة

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٣ .
(١) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

كيان قائم بذاته لا تتوقف على أحكام العقـــل وبراهينه ، كان تمهيدا لابراز الفلسفة ككيان قائم بذاته كذلك عند ابن رشد ، أى فك الارتباط الكلامى بينهما دون أن يتعارض هذا أو يعوق الاتصال بينهما عن طريق التأويل . كما اننا سنجد كذلك عنـــد ابن تومرت بعض الأقيسة العقلية والمنطقية التى تعد بالفعل ارهاصا لفكر ابن رشد . فالنسق العام لفكر ابن تومرت يقوم على مبدأ الثالث المرفوع ، وهو يسود بنيته الاستدلالية عامة(١) . وفى تقديرى أن قوله بان « القيـــاس الصحيح هو تساوى الغيرين(٢) فى الحكم » لا يقتصر على القيـــاس الشرعى كما يقـــول حامـــد(٣) وانما يعممه ابن تومرت على القياس العقـــلى كذلك . وفضلا عن ذلك فهو يقسم مبادىء العقل الى ثلاثة أقسام واجب وجائز ومستحيل ـ كما أشار حامد فى دراسته ـ فالواجـــب على ثلاثة اقسام القسم الأول هو وجوب انحصار الحقائق وهو يقصد بها فى تقديرى أن لكل شىء طبيعة تخصه وهو أساس من الأسس العقلية عند ابن رشد بل عند ابن خلدون فيما بعد . والقسم الثانى هو وجوب اطرادها أى تكرار حدوثها . وضرورة هذا التكرار والحدوث هو أساس مبدأ السببية عند ابن رشد وهو أساس عقلانية العالم عنده ، والقســـم الثالث هو وجوب اختصاصها بأحكام أى معرفتها وتعقلها . أما المستحيل فعلى ثلاثة أقسام قلب الحقائق ونقض الحقائق وبطلان الحصر . أما الجائز فهو متردد بين الواجب والمستحيل وهو جائز فى حقنا وعند الله واجب »(٤) ومعنى هذا فى تقديرى هو أن الجائز هو ما سوف يسميـــــه ابن رشد بالجائز الطبيعى ويستخدم فى توضيحه نفس المثال الذى استخدمه ابن تومرت أى جواز نزول المطـــر أو عـــدم نزوله ويقـــول عنه ابن تومرت انه واجب الهيـــا .

ولعلنا نجد اشارة عند ابن تومرت تنتقد « الذين ذهبـــوا الى أن

---

(١) ابن تومرت : كتاب أعز ما يطلب : ص ١٦٥ . الجزائر ، ١٩٠٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٦ ـ ١٦٩ .
(٣) فلسفة ابن رشد . مرجع سابق . مقال الدكتور حامد طاهر ، ص ١٥٣ .
(٤) ابن تومرت : المرجع السابق ذكره ، ص ١٩١ .

الشريعة لا حكمة فيها ، وانها ليست على سنن العقل جارية ، طعنا فيهم فى الدين وجهلا بحكمة الله تعالى »(١) بما يعنى أن الشريعة تجرى على سنن العقل . وأشير أخيرا الى دحض ابن تومرت لمبدأ قياس الغائب على الشاهد وهو الرأى الذى سيتمسك به ابن رشد ويصبح مبـــدأ من أهم المبادىء العقلية عنده .

خلاصة الأمر أننا لا نستطيع أن نقلل من الجانب العقلانى عند ابن تومرت الذى كان فكره ارهاصا للعقلانية الرشدية ، ولعل كتاب ابن رشد « شرح عقيدة الامام المهدى » (أى ابن تومرت) أن يكون حاسما فى تحديد ذلك ، ولكنه فى حدود علمى كتاب مفقود للأسف .

ولاشك أخيرا فى أن هذه الدراسة المقارنة التى قام بها حامد طاهر تفتح الباب أمام دراسات مقارنة أخرى . ولكن يبقى السؤال عن حقيقة عقلانية ابن رشد . لقد أكد حـــامد فى مقارنته بين فلسفة ابن تومرت وفلسفة ابن رشد،أن ابن رشد قام باعلاء العقل واقام الصلة بين القوانين البرهانية للعقل وبين احكام الشريعة متطلعا أن يثبت للناس أن الشريعة الاسلامية هى فى المقام الأول شريعة العقل ، وأن فلسفته قد صمدت رغم ما تعرضت له من عداء واضطهاد واستمرت حتى عصرنا الراهن . ولهذا أكاد أرى أن مفهوم العقلانية الرشدية عند حامد يتراوح بين القيـــــاس البرهانى والتوافق مع الشريعة .

مع دراسة زينب محمود الخضيرى « لمشروع ابن رشد الاســلامى والغرب(٢) المسيحى » ننتقل الى رؤية مختلفة تماما عن أغلب الرؤى الأخرى فى هذا الكتاب . فعلى حين أن الاتجاه العام لهذه الرؤى أن جوهر فلسفة ابن رشد هو التوفيق بين الشريعة والفلســـفة ، فان زينب الخضيرى تذهب الى أن جوهر المشروع الرشدى هو الفصل بين الشريعة والفلسفة . فبالرغم من أن قضية العلاقة بين الشريعة والفلسفة هى قضية ميتافيزيقية فى المقام الأول من حيث الظاهر ـ كما تقول ـ ولكنها أيضا

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦١ .

(٢) كتاب « فلسفة ابن رشد » : ص ١٤٥ ـ ١٦١ .

قضية مرتبطة بشدة بالجانب السياسى للاسلام . وهذا الجانب السياسى هو الذى كان المرتكز لمعالجة ابن رشد لهذه القضـــية . وهذا فى رأى زينب الخضيرى الجديد الحق الذى اتى به ابن رشد . وعلى هذا ففلسفة ابن رشد ليست كما يقول اغلب الدارسين العرب مؤسسة على التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، كما أن قيمتها ليست كما يقول بعض المؤرخين الغربيين فى كونها شرحا أمينا لأرسطو . هذه هى الأطروحة الأساسية لدراسة زينب الخضيرى ، وان تضمنت الأطروحة بعض الاضافات العلمية مثل اكتشاف ازدهار الفلسفة الرشدية فى شرق أوروبا فى القرن الرابع والخامس الميلادى .

ان موقف ابن رشد كما ترى زينب الخضيرى هو موقف الفيلسوف المسلم الذى عانى من أزمة حضارته ورأى ان من واجبه أن يشارك فى حلها وان يلعب دورا فى ذلك . فلقد استاثر علماء الكلام والفقهاء بالحياة السياسية والفكرية ، وانفردوا بحق تفســـير العقيدة باعتبارهم حماتها وورثة الأنبياء واستاثروا بحق تحديد مفاهيم المجتمع وقيمه(١) ولهذا حاربوا الفلسفة التى كانت المصـــدر الثانى للفـــكر والقيم فى المجتمع الاسلامى آنذاك مما ادى الى تدهور شامل . تاسيسا على هذا ، كما ترى زينب الخضيرى - كان لابد للدولة الموحدية أن تؤكد هويتها وسلطتها بالاستعانة بسلطة العقل فى مواجهة سلطة الفقهاء وكان السبيل الى ذلك هو الفصل الصارم بين الفلسفة (العلم) وبين الفكر الدينى الذى كان عليه أن يقتصر على العناية بالعقيدة فى بساطتها الأولى(٢) . ولم يكن حماس ابن رشد لفلسفة أرسطو حماسا لنظرياتها وحقائقها - كما تقول زينب - وانما كان حماسا لمناهجها وقوامها العقل.وهكذا أصبحت الفلسفة العقلية الدعامة التى تقوم عليها دولة الموحدين . ولم يكن هذا الموقف موقفا فرديا يتبناه ابن رشد وحده بل كان موقف مؤسسة الحكم متمثلة فى الخليفة يعقوب بن يوسف والفيلسوف ابن طفيل اللذين اقترحا على ابن رشد تلخيص وشرح كتب أرسطو لتيســـير الفـــكر العقلانى للناس .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥١ .

وهكذا كان المشروع الفلسفى الرشدى ضرورة مجتمعية سياسية وان كانت مسئولية صياغة هذا المشروع هى مسئولية فردية قام بها ابن رشد . ولهذا فعندما اخذت تتغير الظروف السياسية سرعان ما تخلت المؤسسة الحاكمة عن المشروع ، فكان حرق كتب ابن رشد ونفيه . المهم أن الاضافة الحقيقية التى اضافها ابن رشد للفكر الفلسفى كما تقول زينب الخضيرى هى تفرقته الدقيقة بين الفكر الدينى والعقيـــدة ، أى تفرقته الدقيقة بين ما وضعه العقل الانسانى لتأويل العقيدة وبين العقيـــــدة نفسها(١) وترى زينب أن الموقف الفلسفى الرشدى عندما انتقل الى الفكر السياسى المسيحى قام الآخذون به بتكييفه مع ظروف حضارتهم وعصرهم . على أن الجوهر فيه كان هو محاولة الحد من سلطان رجال الدين ، أى الحد من السلطة الدينية والفصل بينهـــا وبين السلطة السياسية ، لأن أى دمج للسلطتين ستكون نتيجته الحتمية طغيان السلطة الدينية على السلطة السياسية(٢). وتنتهى دراسة زينب الخضيرى باشارة سريعة الى أن لابن رشد فلسفة فى التاريخ يمكن استخلاصها من نظريته من وحدة النفس العاقلة فى كـــل الجنس البشرى وهو ما يترتب عليه اعتقاده بأن الجنس البشرى يساهم افراده على مر التاريخ فى بناء الحقيقة الواحدة الكلية(٣) . وتكتفى زينب الخضيرى بهذه الاشارة السريعة البالغة الأهمية ، فضلا عن اشارتها السريعة كذلك الى ضرورة العناية بالناحية الفقهية فى فـــكر ابن رشد التى لم تتحقق حتى اليوم ، والتى ستقدم ـ كما تقول ـ تأويلات جديدة تماما لنسق ابن رشد الفلسفى(٤) .

ولعل هذه الاشارات الأخيرة تكشف بذاتها عن أن دعوة ابن رشد للفصل بين الشريعة والفلسفة ليست هى وحدها جوهر المشروع العقلانى لابن رشد ، وانما قد تكون من أبرز جوانب هذا المشروع . ولكن لاشك أن النسق الفلسفى العام لابن رشد مايزال يحتاج الى مزيد من الدراسة

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .
(٣) المرجع والوضع نفسه .
(٤) المرجع نفسه ، ص ١٦١ .

والتحديد . على أن زينب بدراستها هذه قد أضاءت عـــدة أمور فى محاولتنا التعرف على معالم العقلانية الرشدية . الأمر الأول كما ترى زينب الخضيرى هو أن جوهر الفلسفة عنده هو المنهج لا المذهب . أما الأمر الثانى فهو موقفه السياسى العملى الذى أفضى به الى القول بالفصل بين الدين والفلسفة أو بين الدين والعقل . أما الأمر الثالث فهو أنه ليس صاحب رؤية فلسفية نهائية مغلقة ، وانما صاحب رؤية ذات بعد تاريخى انسانى شامل يشارك فى صياغته أفراد الجنس البشرى على مر العصور. وهذه الأمور الثلاثة تغنى بغير شك مفهوم العقلانية عند ابن رشد وان تكن ماتزال فى حاجة الى مزيد من التحديد .

والدراسة التالية هى دراسة عاطف العراقى(١) عن « **ابن رشد فى فكرنا العربى المعاصر** » وقد قدم العراقى فى هذه الدراسة عرضا تفصيليا لفلسفة ابن رشد العقلانية ذات النزعة النقدية على حد قوله ، داعيا الى الاستفادة من تراثه فى فكرنا العربى المعاصر . وكنت فى الحقيقة أتمنى لو جاءت هذه الدراسة فى مدخل الكتاب . فهى دراسة افتتاحية دفاعا عن عقلانية ابن رشد وتأكيدا لها . ولعل العراقى أراد أن يفسح الكتابة للدارسين مكتفيا بكتابيه القيمين « النزعة العقلية عنـــد ابن رشد » و « المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد » . ففى نهـــاية كتابه « النزعة العقلية عند ابن رشد » يحدد عقلانية ابن رشد فى النقاط التالية(٢) :

- ان نظريته فى المعرفة ترتفع من المحسوسات الى المعقولات.
- ان مذهبه فى العقل والوجود يقوم على الارتباط بين السبب والمسبب ورد كل شىء فى العالم الى أسباب تدرك بالعقل .
- وآراؤه عن العقل والانسان تقوم على أساس التسليم بنواميس الكون والاعتراف بالخصـــائص الضرورية لكل شىء وتأثير الانسان فى حوادث العالم .
- ونزعته فى مجال العقل والله تستند الى البرهان .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٥ - ١٧٧ .

(٢) عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد : ص ٣٦١ - ٣٦٢ . دار المعارف الطبعة الثالثة ، ١٩٨٢ .

— وأدلته على وجود الله ترد كل موجود الى أســـبابه المحددة وتربط بين أجزاء الكون برباط ضرورى محكم وتستند الى تقرير مبدئى الحكمة والغائية ٠

— كما تتجلى نزعته العقلية فى تفضيله الأدلة البرهانية على الأدلة الخطابية والجدلية وقوله بقوانين التأويل ، كما تجلت نزعته العقلية فى دراسته لخلود الروح وفلسفة الموت وبعث الرســـل ٠

وهى عناصر اساسية فى عقلانية ابن رشد سواء من حيث المنهج أو المذهب ، وان كانت تحتاج الى أن تنتظم فى نسق موحد وأن تتحدد فيها ركائزها الأساسية ٠

ننتقل بعد ذلك الى دراسة سعيد زايد عن « ابن رشد وكتابه تهافت التهافت »(١) يبدأ سعيد دراسته باحصـــاء دقيق لتراث ابن رشد من جوامع وتلاخيص وشروح ومختصرات فى الفقه والكلام والمنطق والفلسفة٠ ثم يعرض لكتاب « تهافت التهافت » ملخصا أبرز قضاياه الأساسية كقضية التوفيق بين الدين والفلسفة ، وقضية الفلسفة الطبيعية والفلسفة الالهية ثم يعرض للأقوال الثلاثة التى كفر بها الغزالى القائلين بها ٠ ونتبين من تلخيص سعيد أنه من القائلين بأن فلسفة ابن رشد تقوم على التوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين الدين والعقل ، وأن الوحى ـ كما جاء فى نص من نصوص ابن رشد ـ يتمم ما عجز عنه العقل ٠ يقول ابن رشد « ان العلم المتلقى من قبل الوحى انما جاء متمما لعلوم العقل ، أعنى أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحى » ويستخلص سعيد من هذا أن الايمان والمعرفة العقلية شىء واحد عند ابن رشد(١) ٠ على أنه ينتهى من دراسته مؤكدا أن المنهج الذى اتبعه ابن رشد فى فلسفته كلها هو « المنهج العقلى الدقيق ، فقد كان يرى أن للفليسوف دين العقل والبرهان الذى يستطيع به أن يشترك فى حياة العقل الفعال وأزليته »

---

(١) فلسفة ابن رشد : سبق ذكره ، ص ١٨١ ـ ٢٠٠ ٠
(١) المرجع السابق ، ص ١٩٢ ٠

مشيرا بهذا النص الى كتاب ليون جوتييه عن ابن رشد ، مع أن جوتييه ـ كما هو معروف ـ فى دراسته لكتاب « فصل المقال » لابن رشد انتهى الى القول بأن ابن رشد جعل الدين تابعا للفلسفة . وهذا مالا يستقيم مع مفهوم سعيد حول وحدة الايمان والمعرفة عند ابن رشد . على أن الدراسة بشكل عام دراسة جادة وتستوعب العناصر الاساسية لفلسفة ابن رشد ، وهى تؤكد فى النهاية على عقلانية ابن رشد ـ كما ذكرنا ـ ولكنها لاتحدد معنى دين العقل والبرهان ، أو حدود العقلانية ودلالتها عند ابن رشد .

ومع على عبد الفتاح المغربى ننتقل الى دراسة علمية مقارنة عن « مفهوم(٢) **التأويل بين الاشعرية وابن رشد** » . والدراسة تكشف عن مدى الدقة العقلية والعلمية التى توخاها ابن رشد فى التأويل ادراكا منه لخطورته ولأهميته معا . ولهذا كان أحرص من الأشاعرة فى استخدام التأويل كما يقول على عبد الفتاح . فقد حدد له قواعده ومبادئه وميز بين الحالات التى يجوز فيها التأويل والحالات التى لا يجوز فيها . بل ميز كذلك بين من يجوز معهم ولهم التأويل ومن لا يجوز لهم . بل لعله توقف عن التأويل فى أمور حتى لا يلغى دافعا من الدوافع التى تنشط الناس على العمل وحسن السلوك . وهذا على حين أن الأشاعرة اطلقوا التأويل واشاعوه من الناحية العملية بين الناس جميعا . وفضلا عن هذا فقد كان ابن رشد فى تأويله متسامحا مع المختلفين معه ، يسعى لكشف أوجه الاتفاق والتلاقى الممكنة . وكان موقفه التأويلى يجمع بين ثقافته الفقهية وثقافته الفلسفية . والواقع أن هذه الدراسة المقارنة القيمة للتأويل بين الاشاعرة وابن رشد تكشف بعدا من أبعاد عقلانية ابن رشد . فعقلانيته التأويلية لا تقوم فحسب على وجود باطن وظاهر ، فى الدين ، وانما تقوم كذلك على أساس موضوعى هو وجود تفاوت بين مدارك البشر ، لابد من مراعاته . ولهذا فعقلانيته ليست عقلانية نظرية مجردة رغم تطلعها الى البرهانية اليقينية ، وانما هى كذلك ذات عمق عملى مسئول ، فيه ادراك ومراعاة لما بين الناس من اختلاف فى مدارك العقول ، واحترام هذا الاختلاف ، والحرص على الا يتعارض التأويل مع

---

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٣ ـ ٢٣٦ .

ما تقتضيه ضرورات العمل واستقرار المجتمع ، والبعد عن التشويه العقلى ، فضلا عن التسامح بين الافكار المتعارضة ، والحرص على اكتشاف ماهو مشترك بين هذه الأفكار . وهكذا ، فان هذه الدراسة القيمة رغم انها محدودة بحدود المقارنة بين التاويل الاشعرى والتأويل الرشدى فانها تضيف بعدا عمليا ومجتمعيا وأخلاقيا وذرائعيا الى أبعاد العقلانية الرشدية فضلا عن البعد التاريخى والسياسى الذى ابرزته لنا من قبل دراسة زينب الخضيرى .

ومع زينب عفيفى شاكر ننتقل الى جانب عملى آخر فى فلسفة ابن رشد هو « **مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد** »(١) .ولعل معالجة ابن رشد لمشكلة الحرية أن تكون من أبرز وألمع الاضافات العقلية فى الفكر العربى الاسلامى . وقد استطاعت زينب شاكر فى دراستها عن مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد أن تبرز الاسس الموضوعية التى اقام عليها ابن رشد مفهوم الحرية ، وبالتالى أعطى لقضية القضاء والقدر بعدا جديدا . فلقد ربط ابن رشد بين الايمان بالقضاء والقدر ونظريته فى السببية التى هى بدورها مناط العقل عند ابن رشد (فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل) كما ذكر فى كتابه « تهافت التهافت »(٢) . لقد رفض ابن رشد آراء الجبرية الذين يقولون بأن أفعال الناس ليست من صنعهم وانما من خلق الله ، مستندين فى هذا الى قدرة الله المطلقة ، كما رفض آراء المعتزلة القائلين بالاختيار مستندين فى ذلك الى العدالة الالهية ، اذ أن عدل الله يقتضى ألا تكلف الا من كان حرا ، كما رفض آراء الأشاعرة القائلين بحل وسط بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار هو قولهم بالكسب . فالله بحسب هذا القول يكسب الانسان القدرة على أن يحقق ارادته. واذا كان الرأيان الأول والأخير لا يختلفان – من حيث الجوهر – فى تغييب ارادة الاختيار ، فان الموقف المعتزلى – وأن اتسم بطابع الاستقلال الذاتى وحرية الارادة – فان هدفه كان مجرد الربط بين الفعل

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤١ – ٢٦٠ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت . القسم الثانى ، ص ٧٨٥ ، دار المعارف ، ١٩٦٥ .

والجزاء ، ولكنه لا يقدم تفسيرا لا لطبيعة الفعل نفســـه من ناحية ولا لحقيقة القضاء والقدر من ناحية أخرى - وهنا يقدم ابن رشد تفسيره العقلى الموضوعى للحرية الانسانية . فالفعل الانسانى عنـــد ابن رشد ليس فعلا عشوائيا وانما هناك قيود وحدود وضرورات تتمثل فى السببية التى تسود عالم الموجودات جميعا - الطبيعة منها والانسانية . فلكل شىء طبيعة تخصه ، كما كان يقول ابن تومرت وكما يؤكد ذلك ابن رشد . ولهذا تختلف الاشياء وتتفاوت . وهى ليست مستقلة عن بعضها البعض وانما تقوم بينها علاقة السببية التى تتشكل منها نواميس وقوانين الوجود والكون عامة . والفعل الانسانى مشروط بعـــلاقة السببية بين القوانين داخل الانسان ، والقوانين خارجه . ولهـــذا فالحرية محكومة بهـــذه القوانين التى سنها الله للكون والتى تجرى على نظام محدد . وعلى هذا - كما تقول زينب شاكر - فان أفعالنـــا ليست اختيارية مطلقة وليست اجبارية مطلقة ، وانما تجمع بين الاختيار والجبر . ويقول ابن رشد « لما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود ونظام منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ، كانت ارادتنا وافعالنا لا تتم الا بموافقة الأسباب التى من الخارج . فواجب أن تكون أفعـــالنا تجرى على نظام محدود (....) وانما كان ذلك واجبا لأن افعالنا تكون مســـببة عن تلك الأسبـــاب التى من الخـــارج . وكل مسبـــب مكـــون من أســـباب محـــدودة مقـــدرة فهو ضرورة محددة مقـــدرة (....) والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التى لا تخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده »(١) والواقع ان ابن رشد قد جعل من القضاء والقـــدر الضرورة الموضوعية التى تصدر الحرية الانســـانية عنها ، لا فى تناقض معها وانما فى توافق ومراعاة لها . أى أنه اقام القضاء والقدر على أساس موضوعى واقعى . ولعل ابن رشد كان سابقا فى هذا - مفهوم العلاقة بين الحرية والضرورة عند كل من سبينوزا وهيجل . الا أن هذا المفهوم العقلانى الموضوعى للحرية عند ابن رشد مرتبط بأمرين آخرين : اولهما هو اقامة الأخـــلاق على أساس

---

(١) ابن رشد : « مناهج الأدلة » ص ٢٢٦ - ٢٢٧ نقلا عن دراسة الدكتوره زينب شاكر فى الكتاب ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

موضوعى وثانيهما هو اتخاذ هذه الحــرية الموضوعية مرتكزا ضروريا للعمل السياسى ولتحقيق العدل بين الناس . وهكذا نستطيع القول بان الحرية كمفهوم نظرى عند ابن رشد يتاسس على الموضوعية الانطولوجية من ناحية ، ويتاسس عليه السلوك الاخلاقى والسياسى والعدل الاجتماعى من ناحية أخرى . أنه يجمع بين ثنائية الحرية والضرورة ، وثنائيــة الطبيعى وما وراء الطبيعى وثنائية الذاتى والموضوعى . وبهذه الدراسة عن مفهوم الحرية عند ابن رشد تزداد معرفتنا بهذه الثنائيات المتضايفة التى تسهم فى تغذية مفهوم العقلانية الرشدية .

على أننا مع نبيلة زكرى زكى نرتفع من هذا الجانب الانسانى فى فلسفة ابن رشد الى الجانب الالهى فى فلسفته . ففى دراستها « ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية »(١) . تقوم نبيلة زكرى بمتابعة تفصيلية دقيقة لمدى تاثر ابن رشد ببعض فلاسفة اليــــونان فى مختلف جوانب فلسفته الالهية ، وان كانت تركز على الاثر الاكبر لارسطو فى حدود منهجه العقلانى أساسا مع تحديد الفروق بينهما التى ترجع ـ كما تقول ـ الى حرص ابن رشد على التوفيق بين الشريعة والفلسفة . فابن رشد ـ كما تقول بحق ـ لم يكن مجرد شارح لارسطو وانما اضاف أفكارا جديدة . ولقد تابعت نبيلة زكرى شروح ابن رشــد على ارســـطو مبينة منهجه العقلانى فى هذا الشرح . ثم أخذت تعرض للمؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد ، وفى مقدمة تلك المؤثرات مشـــكلة قــدم العــالم وما تتضمنه من مفهومى الازلية والابدية ، وارتباطهما بالقوة والفعل والحركة المستمرة . ثم تنتقل بعد ذلك الى المؤثرات اليونانية فى أدلة وجود الله واستعانة ابن رشد ببعض الافكار الأرسطية فى قوله بهذه الادلة مثل فكرة الحد والبرهان والقوة والفعـــــل والسببية ، ورفض المصادفة والاتفاق . ثم مشكلة الذات والصفات التى استند اليهـــا ابن رشد كذلك على بعض جوانب من فلسفة أرسطو ، ومشكلة الخير والشر ، والقضاء والقدر وفكرة الجواهر والاعراض ومشكلة خلود النفس وان كان حل هذه المشكلة يقترب من رأى افلوطين كما تقول نبيلة زكرى . وتكاد فلسفة

---

(١) كتاب ابن رشد : السابق ذكره ، ص ٢٦٥ ـ ٢٩٤ .

ابن رشد الالهية بحسب هذه الدراسة أن تكون صدى للفلسفة الالهية الأرسطية مع بعض تعديلات بما يتفق مع الدين الاسلامى وهى قضية تحتاج الى مناقشة وان كان هذا المجال لا يسمح بها . وخاصة أن هدفنا هو تحديد دلالة العقلانية فى فلسفة ابن رشد . وتتمثل العقلانية الرشدية عند نبيلة زكرى فى ثلاثة أبعاد : البعد الأول هو استخلاص المعانى الكلية من المحسوسات . والبعد الثانى هو الذى يتخذ شكل القياس البرهانى الذى هو اثبات نتيجة يقينية من مقدمات يقينية والبعد الثالث هو سيادة مبدأ العلية .

وبانتقالنا الى دراسة سعيد مراد عن « ابن رشد بين حضارتين »(١) نكاد ننتقل الى دراسة مناقضة تماما للدراسة السابقة . ودراسة سعيد تعد بحق ـ على حد تعبيره ـ سيرة ممتدة من دخول الاسلام الأندلس الى ظهور ابن رشد ، بهدف تحديد معالم الموروثات الحضارية والتراكمات الثقافية العربية الاسلامية المختلفة التى شكلت عقل ابن رشد . وتبدأ هذه المسيرة بالتعرف على بنية ابن رشد الفكرية ، من حيث النشأة ، ثم تنتقل منها الى الاطار العام للحضارة العربية الاسلامية فى تجلياتها السياسية والاجتماعية والثقافية ، مع الحرص على عرض الدور الذى قامت به ملوك الطوائف فى كل مدينة من مدن الأندلس على حدة ، لننتهى الى دولة الموحدين لنتعرف على فلسفتها السائدة وعلاقة ابن رشد بها . ثم نتعرف تعرفا تفصيليا كذلك على مظاهر الحضارة العربية الاسلامية عامة فى الأندلس فيما كانت تمتلىء به من مكتبات وأنشطة علمية وثقافية وفلسفية ودراسات دينية وفنون معمارية وآداب مختلفة . ثم تأخذ الدراسة فى تحديد عناصر الحضارة العربية الاسلامية فى فكر ابن رشد فى العلوم الدينية وفى الفلسفة مع الاشارة السريعة أخيرا الى اتصال الحضارة العربية الاسلامية بالحضارة الغربية اليونانية ، فتعرض لحركة الترجمة وتحولها من الطابع الفردى الى الطابع الجماعى ومن المبادرة الذاتية الى التوجه الرسمى بتشجيع الخلفاء والأمراء للمترجمين . ثم نتعرف على قصة تكليف خليفة الموحدين باقتراح من ابن طفيل على ابن رشد

---

(١) المرجع السابق : ص ٣٠١ ـ ٣٥٥ .

بتلخيص كتب ارسطو . على ان ابن رشد لم يقف عند حدود آراء ارسطو وانما عرض آراء جديدة وطريفة ـ كما يقول سعيد ـ من خلال الشروح والتلاخيص . ويختتم سعيد دراسته المستفيضة بالتاكيد على حقيقتين : الأولى هى أن الثقافة العربية الاسلامية هى القاعدة الاصلية فى تكوين العقل العربى الاسلامى لابن رشد . ولهذا يفسر سعيد تكريسه لـ « قدر أكبر ومساحة أوسع » فى دراسته للثقافة العـــربية الاسلامية « اذ ان الغالب على الدراسات وضع ابن رشـــد فى اطار غربى اكثر من الاطار العربى الاسلامى وهذا خلف وقلب للمعايير » على حد تعبيره(١) .

أما الحقيقة الثانية فان ابن رشد عرف الفكر الغربى اليونانى وعاشه دارسا وناقدا وشارحا ومعلقا . الا أن المنتج الذى انتجته هذه الدراسات كان ذا طابع فريد ومميز . وقد تولد ذلك بفعل الاعتصار العقلى والمخاض الفكرى الذى عاشه فيلسوف قرطبة من أجل الحقيقة ذاتها ووصولا الى الحق الذى جاهر بحبه له ذاته من غير نظر الى قائله أو الاهتمام بعقيدة من يقول الحقيقة .

والملاحظ أن هذه الدراسة المستفيضة قد حرصت ـ كما يقول سعيد نفسه ـ على ابراز الجذور العربية الاسلامية لفكر ابن رشد ، ولم تهتم الا اهتماما هامشيا بالأثر اليونانى الأرسطى فى فكر ابن رشد على خلاف الدراسة السابقة كما ذكرنا من قبل . فنصيب الحديث عما يسميه سـعيد بالحضارة الغربية اليونانية لا يزيد عن أربع صفحات وسبعة أسطر فى دراسة تبلغ ٥٤ صفحة .

ولم يكن الأمر اعتباطا وانما هو رد فعل على الدراسات التى تضع ابن رشد فى اطار غربى أكبر من الاطار العـــربى الاسلامى كما يقول سعيد . ولاشك أن ابن رشد هو ابن الحضارة العربية الاسلامية وامتداد لتراثها . ولقد استطاع سعيد ان يبرز هذا فى دراسته التفصيلية . ولكنه فى الجانب المتعلق باثر الفلسفـــة اليونانية اكتفى بالأحكام العامة دون

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٥ .

التحديد الموضوعى مما يكاد ينفى الأثر العميـــق للفلسفة اليونانية فى الفلسفة العربية الاسلامية عامة وفى فلسفة ابن رشد بوجه خاص .

وهكذا ، اذا كانت نبيلة زكرى قد غالت فى اثر ارسطو فى الهيات ابن رشد وان استندت فى أغلب الاحيان على مقارنة النصوص والأفكار ، فان سعيد قد غالى فى التهوين من الأثر الارسطى ولكن دون أن يستند فى ذلك الى دراسة مقارنة مكتفيا بالاحكام العامة . وأكاد أقول ان دراسة سـعيد مراد قد غلب عليها منهجيا طابع الايديولوجية القومية ذات البعد الدينى . ولعل استخدامه لكلمة « الغربية » وصفا للفلسفة اليونانية مما يدعم هذا الرأى . فهو استخدام حديث يعبر عن موقف ثقافى من الحضارة الغربية الراهنة . ومع تقديرى للجهـــد الكبير المستفيض الذى قام به سعيد ، فاننا لم نستطع أن نتبين رؤيته المحددة لعقلانية ابن رشد بقدر ما تعرفنا على الجذور العربية الاسلامية لفلسفته عامة .

ومع مرفت عزت بالى ننتقل الى موضوع محدد هو « موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر »(١) . وبالرغم من أنه موضوع محدد فان مرفت عزت حرصت أن تتبين معالمه فى الجوانب المختلفة من فلسفة ابن رشد ، الالهية منها والطبيعية وما وراء الطبيعية . والحقيقة أنه موضوع اشكالى . ففى آيات القرآن الكريم ما يقول ظاهرها بأن الله هو الخالق لافعال الناس خيرها وشرها وهو ما يقول به الأشاعرة . وفى آيات أخرى ما يؤكد وصف الله بالعـدل ونفى الظـــلم عنـــه . وهو ما يقـــول به المعتزلة . ولا يجد ابن رشد مخرجا من هذا التناقض الظاهرى الا بضرورة تأويل الآيات . فالله بحسب تأويل ابن رشد هو الخالق حقا للخير والشر بما أودع فى الناس من استعداد لفعل الخير والشر . على أن الله هو خالق للخير لذات الخير ، وخالق للشر لذات الخير أى من أجل أن يقترن به من الخير . وعلى هذا فان خلق الله للشر انما هو عدل منه . ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قـــوام الموجـــودات التى ما كان يصح وجودها لولا وجـــود النار . ولكن وجودها يسبب فســـادا فى بعض

(١) المرجع السابق : ص ٣٥٢ ـ ٣٧٢ .

الموجودات «ولكن اذا قيس بين ما يعرض عنها من الفساد الذى هو شر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى هو خير لكان وجودها أفضل من عدمها ، فكان خيرا . على أن مرفت عزت ترى مسـألة الخير والشر مرتبطة بمسألة علم الله عند ابن رشد . فعلم الله عنده يختلف عن علم البشر . والله يعلم الاشياء بعلم واحد فى الأزل والأبد . وعلمه لا يستمد من الموجودات ، لأنه الفاعل لها ، وهو مدبر هـذا الكون ، ولهذا فكل ما فى الوجود هو خير محض عن ارادته وقصـده(١) . أما الشرور فوجودها ضرورة لوجود الهيولى أى المادة فى الكون . فالشر والخير موجودان ولا يمكن أن يكون وجود بدونهما . وهكذا ترتبط مسألة الخير والشر بمبدأ العناية الالهية أى بالبنية الغائية للوجود . كما ترتبط كذلك بمشكلة السببية . وفى هذه الدراسة نتبين ارتباط القيم الأخلاقية كالخير والشر بالأسس الموضوعية لرؤية ابن رشد الفلسفية الشاملة . فالخير والشر موجودان وكلاهما ضرورى للآخر ضرورة موضوعية . وهما فى وجودهما مرتبطان بالبنية السببية للكون من ناحية وبالبعد الميتافيزيقى للعـالم القائم على غائية الكون والعناية الالهية التى تشمله من ناحية أخرى . بهذه الرؤية الشاملة التى قدمتها مرفت عزت لمشكلة الخير والشر ، نتبين البعد العقلانى فى معالجة ابن رشد للقيم الأخـلاقية والسلوكية ، كما سبق أن تبينا هذا البعد العقلانى فى معالجة لقيمة سلوكية أخرى هى الحرية فى مقالة زينب عفيفى .

ومع منى أحمد أبو زيد فى دراستها عن « ابن رشد طبيبا »(٢) ننتقل من الفلسفة الاخلاقية والسلوكية الى الفلسفة الطبيعية . على أن هذه الدراسة لا تقتصر على الطب عند ابن رشد ، وانما تشير فى البداية الى علم الفلك عنده . والملاحظة المهمة التى تبرزها منى أبو زيد هى أن ابن رشد يقارب بين علم الفلك والفلسفة ويقارن بينهما فيضع علم الفلك ضمن العلوم الفلسفية ويطبق بالتالى نظرياته عليه . وتشير الى أن ابن رشد يرى أن هذا العلم يشارك فيه المنجم ـ أى الفلـكى ـ مع

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٥ ـ ٣٩٣ .

الفيلسوف الدارس للطبيعة . فالطبيعى والمنجم يشاركانفى النظر فى هذه المسائل . ولكن المنجم فى الاغلـــب يشرح الكيفية ، على حين أن الطبيعى يشتغل بتعليل ذلك . فلا يبعد أن المنجم فى الأغلب يأتى بعلة غير العلة الطبيعية ولهذا تختلف كيفية التعليل التى يبحث عنها الطبيعى عن كيفية التعليل التى يبحث عنها المنجم . ومن هنا نتبين أن التعليل هو اساس النظرية الفلسفية للطبيعة الفلكية . وهذا ما يعطى لها الطابع العلمى . وسوف نجد الأمر نفسه فى هـــذه الدراسة عن الطب عند ابن رشد . فالطب عنده هو جزء من الفلسفة وهو مبحـــث فيـــه من زاوية اموره الكلية لا الجزئية التى اهتم بها معاصره ابن زهـــر . ولهذا يقول ابن رشد فى نهاية كتابه « الكليات »(١) بعد اشـــارته الى ابن زهـــر « ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا الى ذلك ، بل يكفيه من ذلك مجـــرد العلاج . وبالجملة ، من تحصل له ما كتبناه من الاقاويل الكلية يمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش فى تفسير العلاج والتركيب »(١) . وبهذا القول يكاد ابن رشد يجعـــل الاقاويل الكلية هى العلم النظرى للطـــب ، ويقصر الكنانيش على العمليـــات العلاجية . ولهذا نجـــد فى كتاب الكليات تعاريف لمختلف عناصر علم الطب ، كما نراه يحتم معرفة المنطق وشروطه فى طرق القياس والاستنتاج لكى يتمكن الطبيب من ممارسة مهنته . ولكنـــه فى الوقت نفسه يحتم ضرورة الجمع بين القياس والتجربة ، ويرى ضرورة تطبيق هذا بوجه خاص فى محاولة تحضير الأدوية وطرق استخدامها ويضع شروطا عملية محددة ، لاختبار الدواء ولتعاطيه . وهـــو يؤسس ذلك على رؤيتـــه للاختلاف والتفاوت بين الأفراد فى استجابتهم للدواء فضلا عن اختلاف الظروف البيئية أو اختلاف الأجناس .

وابن رشد لا يقف فى هذا المجال موقف التلخيص أو العرض بالنسبة لمن سبقوه ، بل يقوم بالمقارنة بين مختلف آراء الأطباء وينقدها أحيانا . وتلاحظ منى أبو زيد بحق الطابع العلمى الخالص فى دراسات ابن رشد

---

(١) ابن رشد : كتاب الكليات . منشورات معهد الجنرال فرانكو - صـــورة للمخطوط . مطبعة الفنون المصورة . مراكش . المغرب ، ص ٢٩ .

الطبية فضلا عن سعيه الى ترسيخ أخلاقيات انسانية فى علم الطب مما يجب أن نتحلى بها ، الى جانب اعترافه بفضل القدماء وتمسكه بالحقيقة العلمية دون النظر الى طبيعة قائلها ، والدعـــوة الى واجب كل عالم ألا يتوقف عن التعلم • وخلاصة هذه الدراسة القيمة هى ما تكشفه من موضوعية علمية عند ابن رشد لا تقف عند حدود القياس المنطقى البرهانى وانما تمتد أساســـا الى ضرورة الاستئناس بالتجـــربة العلمية • وهكذا تضيف هذه الدراسة الى مفهوم العقلانية عند ابن رشد هذين البعدين ، البعد العلمى التجريبى الذى لا ينغلق فى ثوابت نظرية نهائية ، والبعد الأخلاقى الانسانى •

ونأتى الى آخر دراسات هذا الكتاب وهى دراسة أبوالوفا التفتازانى باللغة الانجليزية عن ابن رشد المتصوف(١) • يبرز التفتازانى فى هذه الدراسة المدرستين الفلسفيتين اللتين كانتا سائدتين فى الاندلس فى القرن الثانى عشر وهما المدرسة الفلسفية المشائية والمدرسة الاشراقية ، ويشير الى الاتجاه الصوفى الذى كان قويا طوال القرنين السابقين وذلك نتيجة لانتشار رسائل اخوان الصفا ذات الاتجاه الأفلاطونى الجديد •

ويشير التفتازانى الى رفض ابن رشد للمنهج الحدسى الصـــوفى والاشراقى فى المعرفة • على أن ابن رشد وان كان ينكر على الصوفية قدرتهم على الحصول على معرفة طبيعة الحقيقة عن طـــريق تجربتهم الخاصة الحميمة ، التى لاتتاح لغيرهم ، فانه ـ كما يقول التفتازانى كان موافقا على الهدف الاخـــلاقى للتصـــوف • أى أنه كان ينكرهـــم ابستمولوجيا ويقبلهم أخـــلاقيا • وتنتهى الدراســـة الى أن النزاع بين الصوفية والفلاسفة يرجع فى التحليل الأخيـــر الى التمييز بين الذوق واستخدام الحجج المنطقية • والدراسة بشكل عام تأكيـــد على الطابع العقلانى لفلسفة ابن رشد •

هذه هى خلاصة عامة لمختلف دراسات هذا الكتاب عن ابن رشد • ونستطيع أن نستخلص منها بعض الدلالات الأساسية للعقلانية الرشدية •

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤١٥ ـ ٤١٨ •

٣ ـ دلالة العقلانية الرشدية فى دراسات هذا الكتاب :

لقد تبين لنا من قراءة فلسفة ابن رشد خلال قراءتنا لدراسات هذا الكتاب ، أن هناك اختلافا وتباينا بين هذه الدراسات فى رؤيتها لفلسفة ابن رشد . على أننا لو اقتصرنا على دلالة العقـلانية الرشدية فى هذه الدراسات لوجدنا أن أغلب هذه الدراسات تؤكد على الطابع العقلانى لفلسفة ابن رشد ، الا أنها تكاد تقصر دلالة هـذه العقلانية على منهج القياس البرهانى للحصول على معرفة يقينية . وهى تراها كذلك كأداة معرفية لاستخلاص الكليات من المحسوسات ، أو كمنهج لتأويل الشريعة بما يجعلها متوافقة مع العقل وان كان هذا التاويل مقصورا على الفلاسفة أو الراسخين فى العلم » .

على أن بعض الدراسات تتبين الأساس الانطولوجى للعقـلانية الرشدية ، وذلك بتأسيسها على مبدأ السببية والعلاقات الضرورية بين الأشياء ، هذا فضلا عن دراسات أخـرى تكشـف عن الطبيعة العملية للعقلانية الرشدية وذلك فى ارتباطها بتجليات وممارسات ذات بعـد تاريخى أو سياسى أو سلوكى اخلاقى أو تجريبى .

وتتسم بعض هذه الدراسات السابقـة فى ادراكها للعقلانية بأنها محدودة بحدود التجربة الانسانية ، ومشروطة بها دون أى ارتباط بقوة أخرى خارج هذه التجربة .

على أنه من ناحية أخـرى هنـاك من الدراسات ما تتشكك فى العقلانية الرشدية ، بل تتشكك فى مفهوم العقـلانية عامة تاسيسا على تشككها فى مبدأ السببية . ولهذا فهى ترفض الفلسفة الرشدية جملة وتجد بديلا عنها فى الفلسفة الأشعرية . ولكن هناك عددا من الدراسات تسعى للتوفيق بين النقل والعقل ، بين الايمان الدينى والعقلانية باعتبارهما وجهين لعملة واحدة . ولكن هناك اكثر من دراسة كذلك تكاد توحد بين الدين والعقل ، أو على الأقل تجعل الدين مرتكزا وأساسا للعقلانية . وهناك اتجاه يكاد يعطى للعقلانية جذرا قوميا متميزا ذا توجه دينى .

هذه هى خلاصة عامة للقراءات المختلفة لفلسفة ابن رشد وموقفها من عقلانيته . وهى اجتهادات تعبر عن وجود تيارات منهجية وفكرية متنوعة فى الدراسات الفلسفية فى جامعاتنا . وهى ظاهرة صحية ومبشرة بغير شك لأنها تعبر عن الاستقلال والتنوع الفكرى . على أنه لكى تتم الفائدة من هذه الظاهرة الصحية ، لابد من أن يجرى حوار بين بعضها البعض بدلا من الاكتفاء بالتجاور فى كتاب عن ابن رشد ، أو بالتباعد فى كتابات مستقلة . ان القيام بمثل هذا الحوار ، ليس حول فلسفة ابن رشد فحسب ، بل حـــول مختلف القضايا الفـــكرية والفلسفية والعلمية والاجتماعية والثقافية سوف يتحقق به تنمية للحركة الفلسفية والفـــكر النظرى عامة فى جامعاتنا وفى المستوى الثقافى العام فى بلادنا .

واستلهاما منى لما فى هذا الكتاب عن ابن رشد من قراءات مختلفه متنوعة لفلسفته ، وربما كمبادرة لفتح باب الحوار ، أحاول بدورى ان اجتهد فى الصفحات التالية لتحديد معالم العقلانية ومرتكزاتها فى فلسفة ابن رشد .

٤ ـ محاولة لتحديد معالم العقلانية الرشدية :

فى البداية ، أحرص على تأكيد أمرين : الأمر الأول هو أن تحديد دلالة العقلانية عند ابن رشد أو عند مفكر أو فيلسوف ، لا تكون بالوقوف عند بعض تعريفاته فحسب ، وانما بالدراسة لمجمل فلسفته ، وبتحديد منهجه فى معالجة القضايا والمشاكل المختلفة واكتشاف المرتكزات الأساسية لبنيته الفكرية . ولست أزعم أننى ساقوم بهذه الدراسة الشاملة لفلسفة ابن رشد ولمهجيته وانما ساكتفى ـ كمحاولة تمهيدية ـ بتحديد بعض المرتكزات الاساسية التى تسهم فى تشكيل الدلالة العامة للعقلانية الرشدية .

أما الأمر الثانى فهو أن الطابع العام للفلسفة فى العصور الوسطى سواء كانت فى البلاد العربية الاسلامية أو فى أوروبا هو الطابع الدينى . فالايديولوجية الدينية كانت هى الايديولوجية المسيطرة السائدة آنذاك . ولهذا فان البحث فى العقلانية عند فلاسفة ذلك العصر ، لا يعنى نفى الاطار الدينى العام لفلسفتهم ، كما أن هذا الاطار الدينى العام لا ينفى

القول بالعقلانية . وانما تبقى القضية محصورة فى تحديد طبيعة العلاقة بين الايمان والعقل أو بين الدين والفلسفة عند هذا الفيلسوف أو ذاك ، اى مدى ما يكون الدين موضوعاً من موضـــــوعات الفكر الفلسفى ، أو يكون الفكر الفلسفى موضوعا من موضوعات الدين .

فى ضوء هذا سأحاول تحديد دلالة العقلانية عند ابن رشد وبعض مرتكزاتها فى اطار البنية العامة لفلسفته ، أو ما يمكن أن نطلق عليه رؤيته الشاملة للعالم ، وفى الاطـار الدينى العـــام السائد فى عصره ومجتمعه .

وقد يكون من المفيد فى البداية أن نحدد ما هو المقصود بالعقلانية ، لا بالمعنى العام الذى حددناه فى مستهل هذه الدراسة ، وانما كموضوع للدراسة . ولقد واجه المفكر المغربى محمد عابد الجابرى هذا التساؤل فى مستهل كتابه « نقد العقل العربى » فى جزئه الأول عن « تكوين العقل العربى » . ولقد اختار الجابرى الاستئناس بالتمييز المشـــهور الذى أقامه لالاند بين العقل المكون أو الفاعل La raison constituante والعقل المكون أو السائد La raison constituée . الأول هو كما يقول لالاند نقلا عن الجابرى « الملـــكة التى يستطيع بها الانســـان ان يستخرج من ادراك العلاقات بين الأشياء مبادىء كلية ضرورية وهى واحدة عند جميع الناس » . أما الثانى فهو « مجموع المبادىء والقواعد التى نعتمدها فى استدلالتنا » وهى تختلف كما يقول من عصر الى عصر . ولهذا فهى على حد قول لالاند نقلا عن الجـابرى ايضـــا « منظومة القواعد المقررة والمقبولة فى فترة تاريخية معينة ، والتى تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة »(١) ولقد اختار الجـــابرى المعنى الثـــانى لتحديد تكوين العقل العربى . على أننا فى حالتنا هذه ، لانسعى لتحديد تكوين العقل العربى عامة ، وانما تكوين عقل عربى واحد هو عقل ابن رشد فى تجليه الفلسفى . وان كنت لا اشك أن عقل ابن رشد كان يرتبط بمرحلة تاريخية معينة ، فضلا عن أنه كان يعبر عن نزعة أو اتجاه آنذاك

---

(١) الدكتور محمود عابد الجابرى : تكوين العقل العربى . دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٤ طبعة اولى ، ص ١٥ .

مهما كان محدودا أو مضطهدا ، الا أنه كان يعبر عن فلسفة فرد هو ابن رشد . على أننا فى حالة ابن رشد قد لا نكتفى بدراسته بالمفهومين اللذين حددهما لالاند للعقل ، أى بالمفهوم الأول أى العقل من حيث أنه ملكة للمعرفة ، لا بالمعنى المطلق وانما فى حدود مفهوم ابن رشد له ، وبالمفهوم الثانى المعرفى أيضا من حيث أنه منظومة من المبادىء والقواعد والمرتكزات والكليات التى تشكل الرؤية العقلانية الرشدية ، وانما سنحتاج فى دراسة العقلانية الرشدية الى دراسة عقلين آخرين لا نجدهما فى تعريف لالاند للعقل وان كنا نجدهما فى مذهب العديد من الفلاسفة ، وأقصد بهما العقل بالمعنى الانطولوجى أى العقل كمعقولات متحققه فى الوجود الطبيعى (وفى ما وراء الطبيعى كذلك فى فلسفة ابن رشد) والعقل بالمعنى العملى أى العقل فى تجلياته فى مجال السياسة والأخلاق والسلوك عامة . ولهذا سنحاول أن نحدد دلالة العقلانية الرشدية فى المجال المعرفى والانطولوجى والعملى ، على أننا لن نخوض فى تفاصيل عديدة وانما سنكتفى بالاشارة الى بعض العناصر الرئيسية .

وسنبدأ بالعقل الانطولوجى فلعله أن يكون الأساس الذى تستند اليه العقلانية الرشدية عامة .

١ - الأساس الأنطولوجى للعقلانية الرشدية :

فى تقديرى أن القاعدة الأساسية الأولى التى يرتكز عليها عالم ابن رشد هو مبدأ السببية . والسببية عنده ليست مجرد علاقة بين سبب ومسبب بل هى النسيج العام للوجود كله . انها التشابك الكامل بين أشياء الوجود وأحداثه جميعا . والسببية فى الوجود ليست نتيجة للعادة التى يولدها الاقتران والتساوق فى الوجود كما يقول الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » كما هو معروف ، بل هى ضرورة موضوعية متحققة فى العلاقات بين الموجودات وفى فعل بعضها فى بعض ، وذلك بسبب اختلاف الطبائع بين الأشياء . فعلى حد تعبير ابن رشد فى رده على الغزالى « من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات

الأشياء وأسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه . ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد . وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا ، لأن ذلك الواحد يسأل عنه : هل له فعل يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك . فان كان له فعل يخصه فههنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة . وان لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد . واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود . واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم »(١) فكل ما هو موجود . أما هو علة أو معلول . متى وجد المعلول وجدت العلة مع اطراد هذه العلية فى الماضى والحاضر والمستقبل كما يقول ابن رشد فى كتابه تلخيص البرهان : « وعلل الأشياء الموجودة مع الأشياء هى فى الأشياء الكائنة فى الزمان الماضى والكائنة فى المستقبل واحدة بعينها ، أعنى أنها بعينها للأمور الموجودة فى الزمان الماضى والموجودة فى الزمان المستقبل وهى التى تجعل حدودا وسطا فى البرهان »(٢) وسوف نتحدث عن هذه النقطة الأخيرة الخاصة بالحد الأوسط عندما نتحدث عن العقلانية المعرفية . وتأسيسا على هذه السببية الانطولوجية السائدة فى عالم ابن رشد ينتفى فى هذا العالم التجويز أى القول بأن جميع الموجودات كما تقول الاشاعرة جائزة فى العقل أن تكون على ما هى عليه وعلى عكس ما هى عليه ، وجائز ان تحرق النار أو لا تحرق دون أن يكون ثمة عائق يعوق فعلها . على أن ابن رشد يفرق بين هذا الجواز الذى يعنى نفى الأسباب وبين ما يسميه الجواز فى طبيعة الوجود ، وقد سبق أن أشرنا اليه فى عرضنا لدراسة صبحى . مثال ذلك الجواز فى طبيعة الوجود هو قولنا أن المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل . « ذلك أن الجواز الذى هو من طبيعة الوجود هو أن يحس أن الشىء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال فى نزول المطر ، فيقضى العقل قضاء كليا وباتا على أن هذه الطبيعة يمكن أن تتغير

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت : القسم الثانى ، ص ٧٨٢ - ٧٨٣ . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف بمصر ١٩٦٥ .

(٢) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان : حققه المرحوم محمود قاسم ، ص١٦٠ . الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٢ .

ولا يمكن أن تنفلت »(١) وهنا نجد تفرقة رائعة عند ابن رشد بين التغيير فى اطار مبدأ السببية وبين الغاء هـذا المبدأ كلية • كما نتبين كذلك ارهاصا فكريا بمفهوم الاحتمال كما سبق أن ذكرنا • ونكتفى هنا بهذه الاشارة السريعة الى السببية كنسيج مطرد شامل فى عـالم ابن رشد باعتبارها فى تقديرى الركيزة الأساسية لعقلانيته •

وننتقل بعد ذلك الى ركيزة أخرى قريبة من مبدأ العلية • وأكاد اتبين هذه الركيزة فى احدى المقولات العشر ، هى مقـولة الاضافة • فمقولة الاضافة تكاد أن تكون المقولة الوحيدة التى تتداخل فى مختلف مقولات الوجود مما يكاد يشكل علاقة موحدة بين مختلف أنحاء الوجود، مع اختلاف نسب هذه العلاقة • فمقولة الاضافة توجـد فى مقولة الكم كالضعف والنصف والمساوى ، الى غير ذلك ، كما توجد فى مقولة الكيف كالشبيه والعلم والمعلوم ، كما توجد فى مقولة الأين كالتمكن والمكان ، وفى مقولة متى كالمتقدم والمتأخر ، وفى مقولة الوضع كاليمين واليسار ، وفى مقولة أن تفعل وأن تنفعل كالفاعل والمفعول وهى ـ كما يقول ابن رشد ـ قد تلحق سائر المقولات • وهى بالجملة ـ كما يقول كذلك ـ من المقولات الأول ومن المقـولات الثـوانى كالاضـافة التى بين الجنس والنوع(٢) ويربط ابن رشد بين مقولة الاضافة ومقولة العلة أو السبب فى قوله « النار علة للأشياء النارية ، ولكن كونها نارا غير كونها علة ، ولذلك فهى من حيث هى نار فى مقولة الجوهر ، ومن حيث كونها علة فى مقولة الاضافة(٣) وليس شان علم مابعد الطبيعـة عنـد ابن رشد ـ كما يقول ـ الا « أن ينسب انواع الموجودات بعضها لبعض من جهـة ما بعضها أسباب لبعض حتى ينسب جميعها الى أسـبابها القصوى » ولهذا نسعى فى هذا العلم كما يقول « أن نتأمل ذلك فى جميع المعقولات وننظر كيف نسبة بعضها الى بعض فى الوجـود »(١) • وهـكذا فان

---

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة ، ص ١١١ •

(٢) ابن رشد : كتاب مابعد الطبيعة : الطبعة الأولى ، ص ٨ •

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٧ •

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ •

مقولة الاضافة تكاد تكون من الركائز الأساسية كذلك للرؤية العقلانية للعالم الرشدى فى ارتباطها مع مبدأ العلية .

على أننا نجد فى موقف ابن رشــد من العلل ما يمكن أن يكون ركيزة اخرى من ركائز عقلانيته . فلا شك أن أبن رشد يذهب مذهب أرسطو فى قوله بالعلل الأربع ، الفاعلة والمادية والصورية والغائية . ولاشك كذلك في أنه فى أكثر من موضع يؤكد على أن « السبب الغائى هو سبب الأسباب »(٢) . فضلا عن استخدامه هذا السبب الغــائى فى تاكيده على بعض جوانب فلسفته كمبدأ العناية ممثلا فى أدلته على وجود الله(٣) . وبرغم هذا فاننا نلاحظ أن السبب الفاعــل أو العــلة الفاعلة هى العلة الأساسية فى عالم ابن رشد . والحق ، أنه بغير أولية العلة الفاعلة لانهدت بنية السببية التى تمسك بعالم ابن رشد . فالعالم الرشدى فعل ، بل فعل مستمر . والله عند ابن رشد هو الفاعل الاول وهو مصدر الفعل المستمر في العالم . وهو فى هذا على خلاف مع الاله الأرسطى فى مسألة حركة العالم . فاله أرسطو محرك لا يتحرك . وهو يحرك العالم بالعشق . أى هو علة غائية . أما الله عند ابن رشد فهو العــلة الفاعلة الأزلية والمستمرة فى فاعليتها . وفى تقديرى أن الأمر لا يفسر بتطويع الفلسفة الالهية الرشدية للدين الاسلامى فحسب ، فالقول بالعلة الفاعلة ركيزة أساسية للعالم الرشدى عامة . وهذا تعبير عن اختلاف جوهرى فى المفاهيم الأساسية لكلا المجتمعين اليونانى والعربى الاسلامى . فالقول بالعلة الفاعلة كعلة أساسية فى الفلسفة الأرسطية يتعارض ويتصادم مع بنية المجتمع اليونانى الذى كان يسوده النظام العبودى الذى كان العمل الأساسى فيه يقوم على عاتق العبيد . فهـــم الذين يعملون ويتحركون بالولاء والتبعية لأسيادهم ، تماما كعالم أرسطو الذى يتحرك بالعشق نحو الهه . ولو جعل أرسطو العلة الفاعلة هى العلة الأساسية فى عالمه بدلا من العلة الغائية لانقلبت بنية المجتمع اليونانى وأصبح عبيده سادة . لقد كان كل العاملين بايديهم فى المجتمع اليونانى مواطنين من الدرجة

---

(٢) المرجع السابق ذكره ، ص ٤٥ .

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، مرجع سابق ، ص ٦٠ .

الثانية حتى لو كانوا من عباقرة فن النحت . أما المجتمع العربى الاسلامى ، فلم يكن مجتمع عبيد بل كان مجتمعا يقوم على علاقات انتاج مختلفة ومتقدمة عن المجتمع اليونانى العبودى ، فضلا عن أن رؤيته الدينية الاسلامية تتعارض فى جوهرها مع النظام العبودى . ولهذا كان من الطبيعى أن تكون العلة الفاعلة هى العلة المهيمنة فى عالم ابن رشد لما وراء الطبيعى والطبيعى على السواء . ولقد استند ابن رشد على مفهوم العلة الفاعلة للقول بدليل الاختراع فى اثباته لوجود الله(١) .

وبهذه الركائز ، تبدو الدلالة العامة فى عالم ابن رشد هى وحدته الطبيعية المتمثلة فيما يتسم به من نظام وترتيب وتنضيد وعلاقات ضرورية شاملة بين اشيائه وأحداثه . وهى ليست وحدة صوفية يتداخل فيهاما وراء الطبيعى بالطبيعى كوحدة عالم ابن عربى أو كحلولية الحلاج وانما هى وحدة طبيعية ، قوانينها من ذاتها بمقتضى مبدأ السببية ، وأن تكن معلولة للسبب الأول الأزلى الذى هو مبدأ الفعل والحركة المستمرة .

هذه هى بعض الركائز الأساسية للعقلانية الانطولوجية فى فلسفة ابن رشد . وهى كما رأينا عقلانية محايثة أى متحققة فى العلاقات بين موجودات العالم وفى بنيته العامة ، وان تكن معلولة لعلة أولى قديمة مفارقة . وهكذا يلتقى ما وراء الطبيعى بالطبيعى لقاء مختلفا عن التداخل الصوفى أو الاشراقى . فهو لقاء يجمع بين المفارقة والمحايثة . وهذه الثنائية تشكل سمة أساسية من سمات العقلانية الرشدية ، وسنجد هذه الثنائية فى جوانب أخرى من البنية الفلسفية الرشدية .

٢ - العقلانية الابستمولوجية :

فى مجال العقلانية الابستمولوجية او المعرفية سنجد جانبين للعقل، جانبا يشكل بنيته الذاتية ولهذا فهو اقرب الى أن يكون ذا طبيعة انطولوجية ، كما نجد جانبا آخر يشكل وظيفة العقل كاداة للمعرفة وهناك تمايز وتداخل بينهما فى وقت واحد . وسنبدأ بالبنية الذاتية للعقل

---

(١) المرجع السابق : ص ٦١ .

عند ابن رشد . على أننا لن ندخل في تفاصيل ما أضافه ابن رشد الى تحديد أرسطو للعقل الذى كان تحديدا غامضا ملتبسا ، ولن ندخل كذلك في ما بينه وبين شراح أرسطو من اتفاقات واختلافات ، ولن نخوض في تفاصيل الأقسام أو الوظائف المختلفة للعقل من عقل هيولانى أو مادى وعقل مستفاد أو عقل بالملكة أو عقل فعال ، مكتفين بعرض دلالة عامة مكثفة للعقل عند ابن رشد في حدود هدفنا في هـــذا التعليق الأخير للدراسة ، أى تحديد دلالة العقلانية الرشدية .

العقل عند ابن رشد هو قوة من قوى النفس . والنفس هى أحـد الأشياء الطبيعية في فلسفته ، فهى موضوع للعلم الطبيعى ، وهى صورة أو كمال للبدن . ولهذا فهى تشكل مع البدن شيئا واحدا . والعقل كما ذكرنا قوة من قوى النفس . على انها قوة مختلفة عن بقية قوى النفس كالقوة النباتية والغاذية من القوى المخالطة للبدن . أما العقل فانه وان كان محايثا للنفس ، فانه ليس مخالطا كهـــذه القوى الأخـــرى . لأنه لو خالط البدن فقد ماهيته وأصبح محدودا بحدود الحس الذى يخالطه، وستكون حدوده المعرفية محدودة بحدود هذا الحس . ولن يكون قادرا على معرفة المعقولات أو معرفة ذاته . ولهذا فالعقل رغم محايثته للنفس فهو مفارق لها في الوقت نفسه . ومفارقته للنفس تجعل منه عقلا للنوع الانسانى كله ، وتمكنه من تقبل كل المعقولات في الوجود . على أن العقل رغم أنه مفارق وشامل للنوع الانسانى كله ، فهو عقل فردى كذلك بمحايثته . لأنه لو كان عقلا للنوع الانســـانى كله لما تنوعت وتفاوتت المعارف بين الناس ولتوحدت المعارف . ولو كان عقلا فرديا فقط لما كانت هناك معرفة كلية أو علمية . ولهذا فالعقل الرشدى يجمع بين مفارقته للنفس ومحايثته لها في وقت واحد . وهذه هى اشكاليته الخصبة واضافة من اضافات ابن رشد الفلسفية»(١) .

من هذه الطبيعة الفردية النوعية ، المحايثة المفارقة للعقل ، ننتقل

---

(١) قام الباحث المغربى محمد المصباحى بدراسة هـــذه الاشــكالية دراســة عميقة في كتابه « اشكالية العقل عند ابن رشد » . المركز الثقافى العربى — بيروت ١٩٨٨ . راجع الفصل الأول من الكتاب .

الى وظيفته كأداة للمعرفة . ان مضامين العقل الرشدى ليســـت معارف فطرية ، وليست سابقة على التجربة شان المعرفة فى النظرية الافلاطونية التى تتحقق بالتذكر . انما هى عند ابن رشد ثمرة التجـــربة . وهى كليات منتزعة من الموجودات الحسية والجزئية .والعقل ، كما يقول ابن رشد « ليس هو شيء أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب رفع العقل »(٢) وهنا يلتقى الجانب المعرفى للعقل بالجانب الانطولوجى للوجـــود « أما الترتيب الذى فى العقل فينا ــ كما يقول ابن رشد ــ فانه تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها »(٣) ويقول ابن رشد « العلم المخلوق فينا انما هو أبدا شيء تابع لطبيعة الوجود . فان الصادق فى الشيء انما على الحال الذى عليه فى الوجود . فان كان فى هذه الممكنات علم ففى الموجودات الممكنة حال هى التى يتعلق بها علمنا »(٤) ويؤكد ابن رشد هذا المعنى فى كتاب « ما بعد الطبيعة » بقوله « يقال على الصادق وهو الذى فى الذهن على ما هو عليه خارج الذهن (...) والوجود يرجع الى هذين المعنيين فقط أى الصادق والى ماهو موجود خارج الذهن »(٥) ويقول فى تلخيص النفس عن الادراك العقلى « ان الادراك فيه هو المدرك ولذلك قيل : ان العقل هو المعقول بعينه »(٦) على أن العلم بالموجودات ليس تطابقا مع جزئياتها « ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى ، يفعله الذهن فى الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد . فالكلى ليست طبيعته طبيعـــة الأشياء التى هو لهـــا كلى (...) . والكلى « هو شيء موجود فى طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهـــة ماهى كليات ادراكا كاذبا (...) ذلك أن « الطبيعة المعلومة (...) جزئية بالعرض وكلية بالذات . ولذلك متى لم يدركها العقل من حيث ماهى كلية غلط فيها ،

---

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت : مرجع مذكور سابقا ، ص ٧٨٥ القسم الثانى .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٥٤ القسم الأول .

(٤) المرجع السابق . القسم الثانى ٧٩٦ .

(٥) ابن رشد مابعد الطبيعة : مرجع مذكور سابقا ، ص ٥ .

(٦) ابن رشد : تلخيص النفس : مكتبة النهضة ، الطبعة الأولى ، ص ٧٧ .

وحكم عليها بأحكام كاذبة ٠ فاذا جرد تلك الطبائع التى فى الجزئيات من المواد ، وصيرها كلية ، أمكن أن يحكم عليها حكما صادقا والا اختلطت عليه الطبائع »(١) ٠

وهكذا يلتقى المعرفى بالوجـــودى ، ليشكلا الأساس الموضوعى للعقلانية المعرفية عند ابن رشد ، بل أساس اليقين عنده كذلك ٠ فالبرهان بالجملة ـ عند ابن رشد ـ هو «قياس يقينى يفيد علم الشىء على ماهو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود ، اذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع »(٢) هذا فضلا عن التجاء ابن رشد الى الجمع بين القياس والتجـــربة فى بعض الصناعات مثل صناعة الطب وتحضير الأدوية كما لاحظنا فى عرضـــنا للدراسة الخاصة بابن رشد طبيبا ، وقوله فى نهاية كتاب الكليات « ان هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها الى الأمور الجزئية » ٠

ننتقل بعد ذلك وأخيرا الى الجانب العملى من العقلانية عند ابن رشد ٠ ونبدأ بمسألة قد تبدو بعيدة كل البعد عن الجانب العملى ، وهى مسألة العلاقة بين الشريعة والفلسفة ٠ وفى تقديرى ، أن ابن رشد لم يقصد بكتابه « فصل المقال » التوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين الفكر الدينى والفلسفة ، ولم تكن جهوده الى تحديد ما بينهما من اتصال ، الا تأكيدا على ما بينهما من انفصال ٠ فالقول بالاتصال يتضمن الانفصال والتمايز ٠ وليس التأويل الذى خص به الفلسفة أو الراسخين فى العـلم الا محاولة لاعلاء شأن العقل فى مواجهة طغيان الفقهاء ورجال الدين دعما لدولة الموحدين ٠ ولهذا كان موقفا سياسيا عمليا فى المحل الأول فى اطار رؤية عقلية للشريعة ٠ ولســت فى حاجة هنا الى اضافة شىء مكتفيا بما فصلته زينب الخضيرى فى دراستها فى هذا الكتاب ٠ وكذلك الشأن فى ما يتعلق بمسألة الحرية ومسألة الخير والشر ٠ فلست فى حاجة الى تكرار ما جـــاء فى دراســة زينب عفيفى فى مسألة الحرية ودراسة

---

(١) تهافت التهافت : مرجع سابق ٠ القسم الأول ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ ٠

(٢) كتاب تلخيص البرهان : مرجع سابق ، ص ٣٨ ٠

مرقت عزت فى مسألة الخير والشر . فمعالجة ابن رشد لهاتين المسالتين تستند الى تفسير موضوعى . فالحرية عنده - كما سبق أن رأينا - ليست حرية مطلقة وليست قيدا مطلقا وانما هى مشروطة بضرورات انسانية داخلية وضرورات موضوعية خارجية . انها اختيار فى اطار الضرورات مما يقربها من مفهوم اسبينوزا وهيجل للحرية . وكذلك الشأن فى مسألة الخير والشر فهما مرتبطان عند ابن رشد بالبنية السببية للكون من ناحية وبالبعد الميتافيزيقى للعالم القـــائم على الغائية والعناية الالهية التى تشمله من ناحية أخرى .

وهكذا يتبين لنا الاساس الموضوعى الذى يعالج به ابن رشد القضايا ذات الطابع الدينى والسلوكى والاخلاقى . كما تبين لنا من قبل ، الاساس الموضوعى لرؤية ابن رشد الانطولوجية والابستمولوجية .

ولهذا يمكن القول فى النهـــاية أن فلسفة ابن رشد هى فلسفة عقلانية موضوعية تقوم على ثنائيات متضايفة مثل ثنائية مابعد الطبيعى والطبيعى وثنائية الابستمولوجيا والانطولوجيا ، وثنائية المحايثة والمفارقة وثنائية الضرورة والحرية وثنائية الكليات والجزئيات وثنائية الشريعة والفلسفة وثنائية وحدة الوجود ووحدة الحقيقة وثنائية القدم والحدوث الى غير ذلك وما أجدر هذه الثنائيات بدراسة مستقلة . الا أن المجال لا يسمح بذلك .

كلمة أخيرة : ان هذه المحاولة المتواضعة فى تحديد معالم العقلانية فى فلسفة ابن رشد ، ليست الا مقاربة تمهيدية ، أقرب الى التأملات العامة منها الى الدراســـة المدققة . على أنه من الواضح أن عقـــلانية ابن رشد ليست بعيدة عن الدلالة العامة لمفهوم العقلانية الذى عرضنا له فى مدخل هذه الدراسة . على أن فلسفة ابن رشد ، ماتزال فى حاجة الى مزيد من الدراسات المعمقة لبنيتها الشاملة وفى اطار تراثها وعصرها . لقد انتقلت فلسفة ابن رشد الى أوروبا فى القرن الثالث عشر الميلادى فاسهمت بعقلانيتها فى تفجير مرحلة حضارية جديدة ، على حين أنها ماتزال محاصرة مجهضة فى مجتمعاتنا العربية .

وفلسفة ابن رشد ليست فلسفة ذات قيمـــة تاريخية فحسب ، بل ماتزال لها قيمتها الفلسفية الباقية الحية الملهمة التى نتطلع الى استلهامها وتمثلها تمثلا عقلانيا نقديا ابداعيا ، فى اطـــار مستجدات واقعنـــا وعصرنا ، وخاصة فى هذه المرحلة من تاريخنا الذى نســـعى فيها الى تحقيق تنمية شاملة وتنوير عقلانى فى بلادنا حتى نستطيع أن نواجه مستجدات وتحديات ومتطلبات عصرنا الراهن .

العقلانية بين الخطابة والشعار

حسن حنفى

اولا ـ مقدمة : تواصل الجهود بين العمل والمراجعة :

ان أى جهد يعظم به صاحبه وان أى عمل حتى ولو كان ناقصا ـ فالنقص سمة من سمات الكمال الانسانى ـ افضل من اللاعمل وسكون الموت ، كما يعظم الجهد بتوليده جهودا أخرى لاثراء العمل الأول ، اضافة عليه أو مراجعة له .

والمراجعة عمل علمى تعيد بناء العمل الأول ، وتبين امكانياته وحدوده . وان بدايات التفلسف عند عديد من الفلاسفة مثل كانط وهوسرل وبرجسون كانت مراجعات لأهم مايصدر فى عصورهم من مؤلفات لبيان حدودها وامكانيات تجاوزها . ليست المراجعة مجرد بيان المميزات والعيوب ، وهو المعنى الشائع ، انما المراجعة اعادة قراءة خلاقة لما يثيره العمل الأول من اشكالات أصيلة وليست مزيفة بغية اثارة الفكر وتوليد الأفكار وليس الاعلان عن النفس واطلاق الشعارات كنوع من العلاقات العامة .

والمشرف على اصدار كتاب ليس مسؤولا عن الافكار المعروضة فى البحوث . فتلك مسئولية الباحثين . انما مسئوليته فقط فى التجميع والتبويب ومطابقة عنوان الكتاب لاقسامه وعدم تكرار الموضوعات والمستوى العلمى المطلوب . كما انه مسئول عن التصدير الذى يجمع بين البحوث وبين منطقها ويربط بين موضوعاتها بحيث يبدو الكتاب وحدة حول موضوع واحد وان تعددت الآراء .

وطالما تخضع الكتب الجماعية للمادة العلمية المتاحة اكثر مما

(*) استاذ ورئيس قسم الفلسفة ـ كلية الاداب بجامعة القاهرة .

تخضع للتخطيط المبدئى فى ذهن المشرف على الكتاب . فالبداية بالواقع المتاح خير من انتظار البداية المرغـــوب فيها . ومع ذلك تقع المسئولية على المشرف العام من حيث وجود الحد الأدنى من بنية الموضوع المعلن عنه على الغلاف ، وأن يعلن عن هـــذه البنية فى التصـــدير وأن يبين ماتحقق منها ومالم يتحقق حتى لايبدو التصدير مجـــرد خطابة فى الموضوع وليس تحليـلا له ، اعـــلان نوايا وليس تحقيقا له . ثم تأتى الموضوعات متفرقة لا رابط بينها ولا منطق لها . وبطبيعة الحال لايشترك فى الكتاب الا من يعرفهم المشرف عليه معرفة شخصيـــة ، وارتبط بهم بعلاقة الزمالة او الصداقة أو الأستاذية . فبهذه العلاقات وحدها يمكن انجاز البحوث فى مجتمع تسوده العلاقات الشخصية أكثر مما تســـوده العلاقات المؤسسية .

لذلك يبدو المشاركون وكانهم «شلة» مع استبعاد «شلة» أخرى . وهو مايحدث فى كل الكتب الجماعية . أما الكتب المؤسسية فانها تخضع لقياس علمى دقيـــق من المتخصصين فى الموضـــوع بصرف النظـــر عن العلاقات الشخصية بينهم وبين المشرف . وهو نفس الجـــدل بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون .

ويمكن مراجعة أى كتاب بطريقتين . الأولى الكتاب فى ذاته كما هو واقع من خلال منطقه الداخلى وبحوثه المكونة له طبقا للهدف المعلن عنه فى التصدير . وهى مراجعة الكتاب بنفسه وليس طبقا لما ينبغى ان يكون عليه الموضوع بتصـــور اخر بمشرف آخـــر ، بباحثين آخرين . والثانية مراجعة الكتاب طبقا لمعيار آخر ، ما ينبغى عليه أن يكون الكتاب عنوانا ، وموضوعا ،ومنهجا . وكلا الطريقتين مفيدة . الأولى للحكم على الكتاب كواقع . والثانية للحكم على الكتاب كمثال .

لذلك يمكن مراجعة كتاب « ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى »(١) بطريقتين . الأولى مراجعة الكتاب ذاته ، والى أى حـــد

---

(١) اشراف وتصدير عاطف العراقى . المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة١٩٩٣.

جاءت البحوث فيه محققة لهذه التسمية . المراجعة هنـــا للكتاب وليس لابن رشد . والثانية التحقق من صدق القضية من خلال مؤلفات ابن رشد نفسه بصرف النظر عن الكتاب . فابن رشد هو الأساس والكتاب هـــو المناسبة . بالطريقة الأولى يتحقق الغرض من المراجعة ويترك ابن رشد. وبالطريقة الثانية يتم تناول ابن رشد دون المناسبـــة . لذلك كان من الأفضل اتباع الطريقتين . الأولى مراجعة الكتاب ، والثانية مراجعـــة القضية ، وأن كانت الأولى تظل هى الغالبة .

ثانيا ـ اقســـام الكتاب :

ينقسم الكتاب بعد التصدير الى ثلاثة أقسام :

الأول ، « بحوث ودراسات باللغة العربية » دون تحـــديد للفرق بين البحوث والدراسات . ويضم ثمانية عشر بحثا . وهو الجزء الأكبر من الكتاب اذ يبلغ حوالى ٣٤٦ صفحة من مجموع الكتاب ٤٦٦ صفحة بما فى ذلك التصدير والفهرس .

والثانى « بحوث ودراسات بلغات أخرى » . وتضـم دراستين . الأولى باللغة العربية « ابن رشد فى عصر النهضة » (١٤ صفحة) . وتضم قائمة بمؤلفات ابن رشد فى ترجمتها اللاتينية ، طبعة البندقية مع ترجمة لها باللغة العربية . والثانية « ابن رشد والتصـــوف » باللغـــة الانجليزية (٥ صفحات) . ففى هذا القسم لايوجد الا بحث واحد من خمس صفحات باللغة الانجليزية على غير عنوان هـــذا القسم الضخم « بحوث ودراسات بلغات أخرى » كما أن هـــذا القسم لايتجاوز تسع عشرة صفحة فى مقابل القسم الأول البالغ ٣٤٦ صفحة أى أن نسبة القسم الثانى الى القسم الأول نسبة ١ : ٢٥ .

والثالث « نصوص مختارة من مؤلفات وشروح الفيلسوف ابن رشد» (٣٤ صفحة) يضم تسعة نصوص متفرقة تتداخل فيهـــــا المؤلفات مع الشروح . ونسبة هذا القسم الى القسم الأول نسبة ١ : ١٠ ، ومن ثم يبدو الكتاب فى أقسامه الثلاث مختل النسبة كما . فالقسم الأول هو تقريبـــا

كل الكتاب يمثل ٨٠٪ منه بينما القسم الثانى ٥٪ ، والثالث ٨٪ والتصدير فى نصه العربى وترجمته الفرنسية ٧٪ ٠

والتصدير بلا عنوان (٦ صفحات) ٠ ولكنه فى الفهرس تصدير بابرز جوانب حياته الفكرية وأهم مؤلفاته وشروحه ٠ وترجمته الفرنسية لم يقم بها المشرف على الكتاب بالرغم من نسبة الترجمة اليه فى الهامش(٢) ٠

ومع ذلك يمكن تصنيف البحوث الثمانية عشرة الى ثمانية موضوعات رئيسية ، أربعة منها تضم ثلاثة بحوث ومجموعها اثنا عشر بحثا واثنان منها يضم كل منهما بحثين ومجموعهما أربعة بحوث ٠ واثنان يضم كل منهما بحثا واحد ، ومجموعهما على النحو الآتى :

١ ـ الفلسفة والدين (ثلاثة بحوث)(٣) ٠
٢ ـ الفلسفة (بحثان)(٤) ٠
٣) الكلام (ثلاثة بحوث)(٥) ٠
٤ ـ التصوف (بحث واحد)(٦) ٠

---

(٢) ابن رشد ، ص ٧ ٠

(٣) أحمد محمود صبحي : هل أحكام الفلسفة برهانية ؟ دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة (والعنوان الرئيسى فى صلب البحث هل أحكام الفلسفة برهانية ؟ دراسة نقدية لابن رشد فى ضوء منطق أرسطو وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة) ٠

(ب) محمود حمدى زقزوق : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد ٠

(حـ) حامد طاهر : قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد ٠

(٤) محمود زيدان : نظرية ابن رشد فى النفس والعقل ٠

ب ـ سعيد زايد : ابن رشد وكتابه « تهافت التهافت » ٠

(٥) على عبد الفتاح المغربى : التأويل بين الاشعرية وابن رشد ٠

ب ـ زينب عفيفى شاكر : مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ٠

حـ ـ مرفت عزت بالى : موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر ٠

(٦) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : ابن رشد والتصوف ٠

٥ - الطب (بحث واحد)(٧) ٠
٦ - ابن رشد والحضارة الاسلامية (بحثان)(٨) ٠
٧ - ابن رشد والحضارة اليونانية (ثلاثة بحوث)(٩) ٠
٨ - ابن رشد والحضارة الغـــربية فى العصر الوسيـــط (ثلاثة بحوث)(١٠) ٠

وواضح من هذا التصنيف أنه أقرب الى عرض جوانب فلسفة ابن رشد منه الى تناول الاشكاليتين الرئيسيتين المعلنتين على الغلاف : ابن رشد « مفكرا عربيا » و « رائدا للاتجـــاه العقلى » ٠ وهما القسمان الواجبان فى الكتاب ٠ كما أنه لايوجد ربط بين هذه الموضوعات الثمانية فى التصدير بحيث تبدو الاشكاليتيان واردتين ولو بصيغة ضمنية خلال البحوث الثمانية عشرة ٠ فرأس الكتاب الذى يمثله العنوان فى جانب ، وجسم الكتاب المتضمن للبحوث الثمانية عشرة فى جانب آخر ٠

ثالثا - الخطابة والانشـــاء :

وتسود الخطابة والانشاء فى ثنايا الكتاب كله ، فى تصديره واهدائه وشكره ومقال المشرف بل وفى البحوث الأخرى التى تنتسب الى نفس المجموعة ، الخطابة فى أهمية ابن رشد والانشاء فى أهمية العقل عنده ٠ فالاهداء مملوء بالمبالغات والتضخيمات والتفخيمات والتعظيمات ٠ ابن رشد عميد الفلسفة العقلانية فى بلدان العالم العربى شرقا وغربا وكان العقلانية منصب ٠ هو الهرم الفكرى الشامخ ، وعملاق الفلسفة العربية ٠

---

(٧) منى أحمد أبو زيد : ابن رشد طبيبا ٠
(٨) عبد الفتاح فؤاد : الفلسفة الرشدية مدخل الى الثقافة الاسلامية ٠
عاطف العراقى : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ٠
(٩) ابراهيم مدكور : ابن رشد المشائى الاول بين فلاسفة الاسلام ٠
نبيلة ذكرى زكى : ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية ٠
(١٠) مراد وهبه : مفارقة ابن رشد ٠
زينب الخضيرى : مشروع ابن رشد الاسلامى والغرب المسيحى ٠
جورج قنواتى : ابن رشد فى عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة الى اللاتينية) ٠

هو الذى يقف على قمة عصر الفلسفة العربية • وتستمر هذه الخطابة فى التصدير اذ يحتل الفيلسوف مكانة كبيرة • ويقف على قمة عصر الفلسفة العربية • هذا الفيلسوف العميق التفكير ، عميـــد الفلسفة العقليـــة ـ مكررا ـ فى تاريخ الفلسفة العربية من مشرقها الى مغربها • أضاف الى مذهبه العقلى اتجاها نقديا ليس له نظير طوال تاريخ الفكر الفلسفى العربى • تجاوزت فلسفته حدود الزمان والمكان • هذا الفيلسوف العملاق الشامخ الفكر ـ مكررا ـ فى شروحه أكثر آرائه جرأة وصدقا • مؤلفات ابن رشد الفلسفية لها أسبابها التاريخية أما شروحه ـ التى يبدو أن ليس لها أسباب تاريخية ـ فانها تتخطى حدود الزمان والمكان ـ مكررا(١١)• وقد شاء القدر كتابة تصدير الكتاب وروحه ترفرف فى السماء فى سعادة• فابن رشد خالد بكتاباته وبأثره العميق • لقد دخل الفيلسوف بأعمـــاله الفكرية الكبرى فى تاريخ الفلسفة من أوسع الأبواب وأرحبها ، ومن الحق أن نفخر به ، أعظم من انجبتهم أمتنا العربية من فلاسفة ، ومن الواجب دراسة أفكاره ، ما أعمقها وما أروعها • وتستمر الخطابة فى مقال المشرف نفسه • فابن رشد أعظم فلاسفة العرب ، ورائد وعميد الفكر العقلانى فى عالمنا العربى من مشرقه الى مغربه • الفيلسوف الأندلسى العمـــلاق ، ترك لنا المفكر الكبير ثمرات فكرية رائعة ، أعطى دروسا عقلية رائدة ، دروس هذا الفيلسوف المارد العملاق • وصل الى أرفع المناصب • وله حس نقدى بارز • تعمق فى دراسة علم الكلام • حياته كلها نشاط ، لايكل ولايمل • يقوم بمهمة عظمى جعلت له مكانة بارزة • يقف على قمـــة الفلسفة العربية ، صاحب الدور العقلانى الكبير ، الفيلسوف الذى تفخر بانجابه حضارتنا العربية ، رائد عقلى من طراز ممتاز(١٢) • وتستمر الخطابة على هذا النحو وكأننا فى مقال صحفى أو فى خطابة مدرسية •

وبنفس الخطابة التى يعظم بها ابن رشد يحقر بها الآخـــرون • فابن رشد وجد ليبقى • انه خالد بفلسفته ، خالد بفكره ، خالد باتجاهه النقدى ومذهبه العقلى • ومن يحاول أن يتخطى الدور الرائد الذى قام

---

(١١) ابن رشد ، تصدير ، ص ٨ •

(١٢) ابن رشد : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ، ص ١٦٥ ص ١٧٦•

به فيلسوفنا الرائد العملاق فوقته ضائع عبثا. ومن يحاول تزييف آرائه فستلحق به لعنة الفلاسفة فى كل زمان ومكان . ولكن ماذا نفعل ازاء حالات التخلف العقلى أو الفكرى نجدها خلال العديد من الدراسات التى يزعم لها أصحابها أنها دراسات فى فلسفة ابن رشد ، وابن رشد منها براء . وصدقونى أيها القراء الأعزاء اقول لكم اننا ظلمنا ابن رشد حيا وميتا . لقد سبق أن أصدر المجلس عدة كتب عن الفلاسفة قدماء ومحدثين . أما آخر الفلاسفة العرب فان آراءه من اكثر الآراء تأثيرا حتى يومنا الحالى بشرط الفهم الحقيقى لها والابتعاد عن تزييف أفكاره ونسبة آراء له لم يقلها . وان اختلاف الآراء حول الفيلسوف تدل على عمق آرائه وثراء فكره الخالد(١٣) . ويستمر التصدير والمقال فى جدل المدح والذم ، الصراع بين الخير والشر . فالناس نوعان ملائكة وشياطين .

وتستمر الخطابة فى الشكر والتقدير الذى لا حد له والتوجيهات المثمرة للمفكر العملاق والى مفكرنا الكبير والى الأستاذ الكبير والى المعاهد والمراكز العلمية المهتمة بتراث ابن رشد وفكره فى بلدان العالم العربى والعالم الاوروبى ، وكان الأمر لايعدو العلاقات العامة والتقرب الى الأساتذة الكبار بمدحهم والثناء عليهم(١٤) . وتتخلل الخطابة اللازمات المتكررة والاكليشيهات المعروفة مثل « غير مجد فى ملتى واعتقادى » التى تمتلىء بها مقالات الصحف انتسابا لأبى العلاء وتقليدا لأسلوبه كجزء من بناء الوهم أو تمسحا بالعقاد عدو المرأة الذى لم يتزوج أو فى معارك الأدب النسائى أو هل هناك فلاسفة فى مصر بغية الشهرة الفارغه . كما تتكرر عبارات الهاوية تحت أثر أجهزة الاعلام واستعارة من أسماء الأفلام .

والمبالغات فى الحقيقة احساس بالنقص فى الواقع وتعويض عنه بالانشاء ، ورغبة لاشعورية فى التحول من القليل الى الكثير ، ومن

---

(١٣) ابن رشد : تصدير ، ص ٨ ، ص ٩ ، ص ١٢ .

(١٤) مفكرنا الكبير (زكى نجيب محمود) ، الأستاذ الكبير (ابراهيم بيومه مدكور) ابن رشد : تصدير ، ص ٥ ، ص ١٠ .

النقص الى العظمة ، ومن المحدودية الى الاطلاق . وأحيانا يتحول ذلك الى ادعاء فى الاشارة الى « ترجمتنا الفرنسية للتصدير » دون معرفة باللغة الفرنسية بالرغم من تقـــديم الكتــــاب على أنه محاولة متواضعة مقدمة على استحياء . ومنذ أكثر من ربع قرن يتعلم على يدى أحـــــد الرهبان ، يناقش فى حديقة الدير المترامية الأطـــــراف ، ويتعلم من المستشرقين الكثير احساسا بالنقص وشكرا لأساتذته . ويظهـــر الادعاء أيضا فى نشر صورة الغلاف للجزء الخامس للترجمة اللاتينية لأعمــــال ابن رشد الطبيعية : السماء ، والكون والفساد ،والاثار العلوية ، والنباتات طبعة فينيسيا (البندقية) عام ١٥٦٢ وصورة أخرى للصفحة الأولى من الترجمة اللاتينية لشرح السماء من نفس الطبعة دون أن تكـــون لهـــا علاقة بموضوع الكتاب «.ابن رشـــد مفـكرا عـــــربيا ورائدا للاتجـاه العقلى »(١٥) . كما يظهر النقص والتعــــويض فى استعمال الأسلوب الشخصى فى ضمير المتكلم المفرد مثـــل « وأعتقـــد من جانبى اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك » . فالعلم ليس اعتقادا شخصيا بل بنـــاء موضوعى(١٦) .

وتتحول الخطابة الى ماساة، ويصبح البحث العلمى موقفا دراميا. فمن الأمور المؤسفة أن الغرب عرف المكانة الحقيقية لابن رشد وفلسفته فى حين ظلمه العرب الذين لم يفهموا حق الفهم فلسفته وبالتالى عدم استفادتهم من دروسه . فمن المؤسف أن العرب لم يدركوا قيمة الشروح . ومن ثم تأتى المطالبة لمحاكمتهم لما يقومون به من تزوير فكرى . فهناك محاكم للغش والتزوير التجارى ولاتوجد محاكم للغش الفكرى(١٧) . واطلاق القول واصدار الأحكام العامة على العرب جملة واحـــدة مجاف للروح العلمى . فما أكثر الدراسات فى العالم العربى عن ابن رشد خاصة فى مصر والمغرب . بل يمكن القول أن هناك مدرسة رشدية مغربية حالية لنشر تراثه واعادة قراءة فكره على نحو علمى عقـــلانى وليس بطريقة

---

(١٥) ابن رشد : تصدير ، ص ٥ ، ص ١٠ ، ص ١٥ ، ص ١٧ .

(١٦) ابن رشد : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص ١٦٥ .

(١٧) ابن رشد : تصدير ، ص ٨ .

الخطابة والانشاء(١٨) .

ويتحول الهجوم على العرب بجعلهم جميعا يتغنون بالماضى منتقلا من العلم الى الصحافة . انظروا معشر القـــراء الى دولة كاليابان .. انظروا الى أوروبا فى عصر النهضة . ان أوروبا لم تتقدم الا بأنها أدركت أنه لافائدة فى التغنى بالماضى لمجرد أنه ماضى لافائدة من البكاء على الاطلال بل لابد من التقدم الى الامام وطرح الماضى جانبا(١٩) . ومن ثم يظهر التناقض بين الدعوة لابن رشد وابن رشد جزء من الماضى .

وفى نفس الوقت الذى يتم فيه احتقار الباحثين العرب بلا تمييز يتم مدح المستشرقين كلهم بلا تمييز كذلك ولدرجة التملق والمداهنة والتقرب لأنهم يصفون الفلسفة الاسلامية بأنها عربية تأكيدا للأعراق وانكارا لوحدة الأمة وثقافتها الاسلامية التى ساهمت فيها كل الشعوب والأقوام وحديثهم عن العرب والعجم والبربر والترك كما يتم حاليا الحديث عن الأكـراد والدروز والشيعة والأقباط .فكان رينان على حق حين قال منذ أكثر من قرن بأنشروح أرسطو على درجة كبيرة من الأهمية لأن ابن رشد عبـــر فيها عن آرائه الخاصة وليست مجرد شرح لأرسطو . وأحدهم هو مفكرنا الكبير ورائدنا العظيم عاش السنوات الطوال وسط العديد من المكتبات العالمية شرقا وغربا . ان دراسات المستشرقين جادة . ويقينا أن دراسات المستشرقين أعظم بكثير من دراسات العديد من مؤلفى العـــرب ولكن أكثرهم لايعلمون.هذا الحكم المطلق يتنافى مع واقع الدراسات الرشدية. فقد أثبت عديد من الباحثين العـــرب أهمية ابن رشد شارحا لأرسطـو مستعملا الشرح للوافد كوسيلة لنقد الموروث الأشعرى الكلامى والاشراقى الفلسفى . كما أن كثيرا من المستشرقين اقتصروا على جعـــل ابن رشد الشارح الأعظم دون اضافة أو جدة . ان قيمة الدراسة فى ذاتها وليس لأن صاحبها مستشرق فتكون جيدة عالمة أو عربى فتكون سيئة جاهلة . ولقد عقدت مؤتمرات عديدة عن ابن رشد وخرجت العديد من كتبه الى

---

(١٨) يكفى أن نذكر منهم محمود قاسم ، محمد عمارة ، جمال الدين العلوى ، محمد مصباحى ... الخ .

(١٩) ابن رشد : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ، ص ١٧٣ .

(حوار حول ابن رشد)

النور والضياء • وهناك حركة رشدية كبيرة يقوم بها أناس آمنوا بربهم • فاذا كانت هذه الحركة فى الغرب فما دخل ايمانهم بالعلم ؟ ولقـــد كان رينان ملحدا بالرغم من عظمة « ابن رشد والرشدية » • واذا كانت داخل العالم العربى فلم يظلمه العرب • ولم احتقار الباحثين العرب واتهامهم بعدم فهم فلسفة ابن رشد واساءتهم له ؟ لو عرف العرب أهمية الشروح لما وقعوا فى العديد من الأخطاء عنـــد أناس تحسبهم أساتذة وما هم باساتذة • انهم أشباه أساتذة • وعديد من الدراسات العربية تعد جهلا على جهل • نقول الى الجحيم أيتها الدراسات التى تعتمد على السذاجة والسطحية والتزوير الفكرى • ان النقـــد العلمى يتطلب ذكر هـــذه الدراسات وتحليلها واعطاء نماذج منها على اخطائها المنهجية والموضوعية بدلا من هذا القذف والسباب والشتائم التى يعاقب عليها القانون • ويقدم هذا الكتاب على أنه تكفير عن ذنوب العرب الذين أساءوا الى ابن رشد وفلسفته طوال عدة قرون • وكيف يهمله العرب وهذا الكتاب ذاته بما به من أسماء عربية ليثبت عكس ذلك مع خطوط تحت أسمائهم نظرا لأهمية أشخاصهم وليس منهم مستشرق واحد مع مدح البعض بأنه خير خلف لخير سلف الا اذا كانوا نكرة لم يسمع عنهم أحـــد فى مجال الدراسات الرشدية(٢٠) •

وأصبحت المبالغات سمة عامة تظهر أحيـــانا على استحياء ودون فجاجة فى باقى البحوث • فابن رشد من أبرز المفكرين والفلاسفة الذين يمثلون ذروة الابداع الفلسفى العربى الاسلامى • يمثل التكوين البنائى للعقل العربى الاسلامى فى صورته التى لم يتجاوزها هذا التكوين حتى اليوم • تراكمت فى أعماقه كل الثقافات التى ســـادت عصره ، توهج فتـــرة من الاعتصار الفـــكرى والمخاض العقـــلى(٢١) • ورينان هو المستشرق الفرنسى الشهير ودراسته الأكاديمية الشهيرة والرائدة « ابن رشد والرشدية » ،وابراهيم مدكور رائد الدراسات الفلسفية الاسلامية فى العالم العربى دون ذكـــر لمصطفى عبـــد الرازق ، وآخـــر له بحث

---

(٢٠) ان رشد : تصدير ، ص ٧ ، ص ٩ ، ص ١ ــ ١١ •

(٢١) ابن رشد : ابن رشد بين حضارتين . ص ٣٠١ •

أكاديمى جاد ، وثالث باحث بولندى ممتاز(٢٢) . كما تجلت الخطابة والانشائية فى باقى البحوث من نفس المدرسة . فابن رشد هو الفيلسوف الواعى ، وروح القدرة على التحليل والنقد(٢٣) . كما أن مشكلة الخير والشر جد عظيمة ، وابن رشد آخر الفلاسفة العظماء فى الاسلام(٢٤) .

وتتحول الخطابة والانشـــاء الى ربط ابن رشد بالعصر واستعماله لمهجامة ما يسمى بالتطرف الدينى باسم العقل ولصالح الدولة ضد خصومها السياسيين . فالتطرف ظاهرة تؤرق المفكرين وتزعج المسئولين فى مصر وفى بلدان العالم الاسلامى . ويتم معالجة ظاهرة التطرف على نحـــو اعلامى بالهجوم عليه . فهو تستر بالدين ، والمتطرفون خوارج العصر دون تحليل للمصادر . والأخذ بالقيل والقال . التطرف يســـدد سهامه نحو مظاهر الحضارة . وهو دعوة مريحة الى الجهل ونبذ العلم باســـم الاسلام . كبرت كلمة تخرج من أفواههم . فلقد حظى العلم بأعلى منزلة فى الدين . يروج التطرف للجهل ومعاداة الفكر العقلى ونبذه فى مجتمعنا المعاصر . وفى نفس الوقت يتم الدفاع عن الصحوة الاسلامية فقد نشأت الصحوة الاسلامية عقب هـــزيمة ١٩٦٧ وانتصار أكتوبر العظيم ١٩٧٣ يهاجمها العلمانيون متهمين اياها بالبقاء داخل صناديق الأسلاف المغلقة والكتب الصفراء للأسلاف . ثم يعود البحث للهجوم عليها حماية للشباب من التطرف والعناد . وفلسفة ابن رشد صالحة لذلك ، فهى نبذ للتعصب ومحاربة للتطرف والالحاد . فابن رشد هو الحـــل للصراع الحالى بين السلفيين والعلمانيين ، وضد تجار الشريعة وأدعياء الدين الذين يقدمون لضحاياهم زادا فكريا مسموما(٢٥) . ويرى وضع الفلسفة الرشدية ضمن مقررات الثقافة الاسلامية حتى يجد الشبـــاب اجابات عن الأسئلة فى صدورهم بدلا من الحيرة والبحث عما يروى ظمأ المعرفة ، بدلا من أن

---

(٢٢) ابن رشد : مشروع ابن رشد الاسلامى والغرب المسيحى ، ص ١٤٥ — ١٤٧ ، ص ١٥٠ .

(٢٣) ابن رشد : مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٢٤٥ .

(٢٤) ابن رشد : موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر ، ص ٢٧٠ — ٢٧١ .

(٢٥) ابن رشد : الفلسفة الرشدية مدخل الى الثقافة الاسلامية ، ص ١٠٧ ، ص ١٠٩ ، ص ١١٦ .

يجدوا ضالتهم عند تجار الشريعة وأدعياء الدين ودعاة الارهاب . ويتكرر نفس الهدف فى مقال المشرف ربطا لابن رشد بقضايا العصر . فالعرب فى أمس الحاجة الى العقل اذا أردنا طريق التقدم . ونحن فى أمس الحاجة الى التفسيرات العقلية فى مجال الفقه . فابن رشد ضد الفهم المتحجر للدين ، ضد جماعات التكفير والهجـــرة التى تعد جهـــلا على جهل ، وتهاجم العلم والحضارة ، وتتحـــدث عن الغـــزو الفكرى كما تصورها أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهامهم . طالب ابن رشد بفتح النوافذ حتى يتجدد الهواء حتى لانصاب بالاختناق والصعود الى الهاوية وبئس المصير . انظروا معاشر القراء لدولة كاليابان .. انظروا الى عصر النهضة ... ونحن أن لم نستفد فى حياته فلنستفد بعد موته بعد شيوع الخرافة والتفكير اللاعقلانى حتى بين كثير من مثقفى الامة العـربية للأسف الشديد . لقد أسرفنا فى طبع التراث دون أن نسال اذا كان يعبر عن العقل أو اللاعقل مما يؤدى الى عدم وجود فلاسفة مستقبلا . الطريق مسدود ، الطريق منغلق ، طريق الظلام وما فيه من عى وحيرة وما فيه من اغتراب عن الحاضر وعن المستقبل . لن نتقدم اذا نظرنا الى التراث نظرة ضيقة متحجرة مع هجوم الكثيرين فى جيوش البلاد وأنصار الظلام على آرائه بعد موته ينتســـبون الى الفـكر والفـكر منهـــم براء . هل يصـــبح الرجـــل العربى رجـــلا فرنســـيا اذا ارتدى الـــزى الأوروبى ؟ (٢٦) . ومع ذلك تربط بعض البحوث بين ابن رشد والعصر بطريقة أكثر علمية ضد من يعتبر الفلسفة مجرد ترف عقلى أو مماحكات غير مفيدة مثل التصور الشعبى الساذج . فابن تومرت اقل صمودا للنقد فى حين صمد ابن رشد(٢٧) . كما يتم الربط بين الحرية عند ابن رشد وتجربة الحرية فى الفكر العربى المعاصر عند أحمد لطفى السيد(٢٨) . واذا أمكن نقد الغزالى لهجومه على العلوم النقلية فان ابن تيميه ليس

---

(٢٦) ابن رشد : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعـــاصر ، ص ١٦٩ ، ص ١٧٣ ـ ١٧٥ .

(٢٧) ابن رشد : قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد ص ١٣٤ ص ١٤١ .

(٢٨) ابن رشد : مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٢٤١ .

عدوا للمنطق بل ناقد للمنطق الصورى ومؤسس لمنطق جديد يقوم على تحليل اللغة وقياس الغائب على الشاهد واعطاء الاولوية للحس والتجربة على العقل الصورى كما هو الحال فى المنطق الاستقرائى(٢٩) ٠

ان العقل ليس هو الخطابة والانشاء ولا هو الأهواء البشرية ودخول العلم بمنطق المحبة والكراهية ٠ العلم له مقاييسه الموضوعية ٠ والموضوع يسبق الذات ، والبحث له أولوية على الباحث والا عاش الباحث على تراث الأموات والأحياء يتكسب به ويعيش عليه ٠

رابعا ـ الاعادة والتـــكرار :

ومع الخطابة والانشاء هناك فى كثير من البحوث الاعادة والتكرار لأشياء معروفة سلفا قيلت عشرات المرات ولا جديد فيها ٠ فتذكر عديد من البحوث أن ابن رشد ولد ببلاد الأندلس فى المغرب العربى ، وتبدأ بحياته ومؤلفاته فى عبارة أو فقرة أو فى عـــدة صفحات بلا صاحب ، وأغلب الظن انها من المشرق ، وكأنها مادة قاموسية مكررة موجودة فى أى قاموس أو أى كتاب مدرسى عن ابن رشد ، حياته ومؤلفاته وتصنيفها الى فلسفية خاصـــة أو شروحه الأرسطية أو شروحه على افلاطـــون ، وكلامية ، وفقهية ، وطبية دون ذكر لطبعاتها بالرغم من وجود كتـاب بأكمله عن مؤلفات ابن رشد(٣٠) ٠ ويتكرر ميلاده وحياته وموته أكثر من مرة فى عديد من البحوث ، بل عنـــد نفس الباحث(٣١) ٠ ويبدو التكرار فى بحث « ابن رشد وكتابه التهافت » حيث يغيب الجديد ، وتغيب القضية ، وتتكرر الأفكار النمطية مثل أهمية ابن رشد وأثره على الغرب المسيحى وكأنها مادة قاموسية تبدأ بحياته وعصره واسمه ونسبه وكنيته وشهرته اعتمادا على المراجع الثانوية وتكـــرارا للشروح وكأنه صاحب الفهرست لابن النديم دون تحديد لطباعتها ، مجرد قوائم وكأننا

---

(٢٩) ابن رشد : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ، ص ١٦٦ ٠

(٣٠) ابن رشد : حياة ومؤلفات ابن رشد ، ص ١٩ ـ ٢١ ٠

(٣١) ابن رشد : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ، ص ١٦٦ ، ابن رشد بين حضارتين ، ص ٣٠٢ ٠

فى مجال الحصر دون تحـــديد لوجودها أو لفقدها • ودون تحـــديد لطبعاتها أو مخطوطاتها خاصة غير الشائع منها • ثم يتم عرض « تهافت التهافت » وكأنه ملخص مدرسى ابتداء من التوفيق بين الفلسفة والدين ، وامتدادا الى الفلسفة الطبيعية حتى الفلسفة الالهية ثم تخصيص المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة : قدم العـــالم ، وانكار علم الله بالجزئيات ، وانكار حشر الاجساد(٣٢) • كما يبدو التكرار فى البحوث الثلاثة عن ابن رشد متكلما مع أنها كان يمكن أن تصب فى الاجابة على الاشكال المطروح ، ابن رشد رائدا للعقلانية • يبين البحث الاول «التأويل بين الأشعرية وابن رشد » أهمية الموضوع ومعنى التأويل عند الأشاعرة وعند ابن رشد والدافع الى التأويل ووجود المتشابه والموقف منه ثم قانون التأويل ، مايجوز وما لا يجوز منه ، ومن يقوم بالتأويل ومن يصرح لهم بالتأويل وحكم المخطىء فى التأويل وتطبيقات التأويل سردا لموضوعات « الكشف عن مناهج الادلة » بداية بالتنزيه • أما الخـــاتمة فلا تضيف جديدا ، وتعيد نفس الموضوعات السابقة، صعوبة التأويل وخطورته، من الذى يصلح للتأويل ، الله أم الراسخون فى العلم ، الاتفاق على التنزيه بين الأشاعرة وابن رشد ، وابن رشد أقـــرب الى السلف من متأخرى الأشاعرة ، وأكثر تسامحا مع مخالفيه ، موقفه من التأويل كنتيجة لثقافته الفقهية والفلسفية • كان يمكن لهذه النتائج أن تكون فى صلب القضية ، « ابن رشد رائدا للعقلانية » ، وكيف يحل التأويل قضية التعارض بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين(٣٣) •

ويعرض البحث الثانى « مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد » موقف ابن رشد النقدى من مشكلة الحرية مكررا لفظ النقد دون تحـــديد لمعنى اللفظ ووصف ابن رشد له • ويكرر ما هو معـــروف عن ابن رشد وما أجريت فيه عدة رسائل علمية فى عديد من الجامعات العربية مثل مبدأ السببية وتقرير العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، والعناية الالهية التى تلائم بين حرية العبد ونظام الكون ، ثم يضاف موضوعان :

---

(٣٢) ابن رشد : ابن رشد وكتابه « تهافت التهافت » ، ص ١٨١ ــ ٢٠٠ •
(٣٣) ابن رشد : التأويل بين الأشعرية وابن رشد ، ص ٢٠٣ ــ ٢٣٧ •

حرية الارادة أساس الفعل الأخلاقى ، والحـــرية أساس العمل السياسى وصلاح المجتمع فى اطار مقارن من تاريخ الفكر الانسانى العام اعتمادا على بعض المصـــــادر المترجمة والمراجع الثانوية(٣٤) : ويختفى دور العقل كسند للحرية . مع أن خلق الافعـــال هو الشق الأول من مبحث العدل عند المعتزلة والافعال عند الأشاعرة ، والعقـــل والنقل أو الحسن والقبح العقليان . الشق الثانى . يتفرد الأشاعرة عن الله بخلق الأفعال « أنا حر فانا اذن موجود » وليس بالعقل كما هو الحال فى الكوجيتو الديكارتى « أنا أفكر فأنا اذن موجود » . ثم يأتى العقل بعد ذلك سندا للحرية حتى تكون الحرية عاقلة مسئولة .

ويكرر البحث الثالث « موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر » ما جاء فى « مناهج الأدلة » و « تهافت التهـــافت » دون ابـراز لدور العقل ، المبحث الثانى فى العدل . كما يبدو التكرار والاعادة أيضا فى « ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام » اشارة الى شروحه الثلاث ، الشرح والتلخيص والجامع والى ترجماتها اللاتينية والعبرية دون اضافة جديد فى علم القراءة والتأويل(٣٦) .

خامسا ـ ماذا تعنى العقلانية ؟

ولا يجد بحث واحد لتحديد معنى العقـــلانية كمذهب فى تاريخ الفـكر الفلسفى الاسلامى أو الغربى ، الشرقى أو الغربى حتى يمـــكن الحكم بناء على هذه المذاهب على « ابن رشد عقلانيا » ولا يوجد بحث واحد مقارن بين اتجاهات مختلفة للعقلانية ومذاهب تاريخية سابقة على ابن رشد أو لاحقة عليه لمعرفة معنى الريادة والسبق اذا كان للشعارات وزن وللكلمات معنى . وبدلا من ذلك يقوم المشرف من جـــديد بخطبة عصماء فى التصدير وفى المقال عن أهميـــة العقل عنـد ابن رشد وفى حياتنا المعاصرة . والعقل ليس خطابة . ويصدق عليه القول الخطابى

---

(٣٤) ابن رشد : ابن رشد المشائى الاول بين فلاسفة الاسلام ، ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(٣٥) ابن رشد : موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر ، ص ٣٥٩ ـ ٣٧٢ .

(٣٦) ابن رشد : ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام ، ص ٢٧ ـ٢٨ .

طبقا لتقسيم ابن رشد لأنواع الأقاويل الخطابية والجدلية والبرهانية.ماذا يعنى أن ابن رشد دعا الى دور العقل والتمسك به وجعـــله المعيـــار والدليل والحكم ؟ لقد تحول العقل الى دعوة ، والعقلانية الى خطابة . ماذا تعنى أعمال ابن رشد التى تقوم على العقل وتستند اليه ؟ كل عمل يقوم على العقل . وماذا تعنى العبارات الانشائية عن العقل عن تحديد معنى العقل ؟ الدروس العقلية الرائدة ، طريق العقل هو طريق التقدم ، الزعامة الفكرية طريق الحضارة والتنوير ، العقل الهادى لنا الى ســواء السبيل ، المرشد لنا الى طريق الحق واليقين ، المنارة التى نعتصم بهـا بحيث تهدينا الى كل مافيه الخيــر لأنفسنا وللأمة العـــربية ، أساس التنوير ، ودعامة اليقظة الفكرية ، ومحـــور الصحوة الكبرى ، وركيزة التطور الخلاق الى الأمام دائما . ماذا يعنى تمسك ابن رشد بالعقـــل بلا حدود ، وجعل العقل هو المعيار والحكم ، وأنه ملتزم بالمنهج العقلى؟ وبدلا من تحديد معنى العقل ينطلق العنـــان للخطابة فنحن فى أمس الحاجة الى العقل وأحكامه . اذ لاتقدم الا عن طـــريق العقل . فقد تم التجديد عند محمد عبـده وطه حسين وزكى نجيب محمود بالطـــريق العقلى . الخير فى جعل العقل هو الدليل والمرشد لتخطى ظلمات الجهل والتقليد والعبور الى نور المعرفة والتقدم . واذا كان موقف ابن رشـــد التمسك بالعلم والتمسك بالعقل فعلينا الأخذ باسباب العلم وأحكامه مع أن التقليد ليس من أحكام العقل حتى ولو كان تقليدا لعقلانية ابن رشد . لقد التزم ابن رشد بالعقل ومنهجه . أما نحن فأمامنا طريقان لا ثالث لهما : الايمان بالعقل وجعله الهادى فى الحيـــــاة النظرية والعملية أو التباعد بيننا وبين العقل والسخرية من العقل وهو طـــريق الضياع ، الطريق المغلق . لقد نقد ابن رشد الاتجاهات التى لا تعتمد على العقل لأنه رائد عقلى من طراز ممتاز عميد الفلسفة العقلية فى بلادنا العربية. أطلق العنان للعقل ولكننا للأسف الشـــديد مازلنا نتحـــدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لامعقولة . فهل ياترى سنعود الى الحق يوما ؟ هل ياترى نستوعب دروس ابن رشد ، الدروس التى تقوم على احترام العقل ، الجزء الخالد من نفوسنا ، الجـــوهر الذهبى وأنفس مافينا ؟ كان المثل الأعلى لفكره محوره العقل ، ركيزته الى فتح النوافذ والابتعاد تماما عن طريق الظلام والسكون والجمود . انها دعـــوة من جانبى .

فهل ياترى ستجد صداها فى نفـــوس المهتمين بتراثنا الفكرى وقضايانا الثقافية ؟ (٢٧) . كل هذه الانشائيات دون تحديد لمعنى العقل ، هل هو العقل المنطقى الصورى أم العقـــل التجريبى الحسى أم العقل الحيوى الارادى .

والقضية المحورية التى تلمس قضية العقل هى العلاقة بين الفلسفة والدين كما تعالجها بحوث ثلاث ، اعتمادا على « فصل المقال »(٣٨) . والحقيقة أن « فصل المقال » حـــكم شرعى كما هو الحـــال فى فتاوى الفقهاء اجابة على سؤال : هل الفلسفة واجبة النظر بالشرع أو مندوبة أو مكروهة أو محرمة أو مباحة بناء على احكام التكليف الخمس . فهـــو مقال ينظر الى الفلسفة من منظور فقهى . واللفظان شرعيان : الحكمة والشريعة وليست الفلسفة والدين ، دراســـة للفلسفـة من منظور أصول الفقه . يقول الفقهاء انهم يستعملون ما ينهون عنه . ويقول للجمهور أن كليهما واحد فلم قبول أحدهما دون الآخر . فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة وأنهمـــا مصطحبتان بالطبع ، متحابتان بالجوهـــر والغريزة . النظر البرهانى موجود فى كليهما . ما سكت عنه الشرع يمكن معرفته قياسا . وما عـــرف به موافق للشرع . وأن خالف فتأويل الشرع ضرورى .

واذا صح قول ابن رشد بالحقيقتين فكيف يكون ابن رشد عقلانيا ؟ لذلك يرفض بحث « الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد » نظرية الحقيقة المزدوجة بوضوح ويبين وحدة العقـــل والسمع عند ابن رشد . فكلاهما تامل فى الطبيعة ورفض للكهنوت ، ضد الأسرار ، وهو

---

(٢٧) ابن رشد : تصدير ، ص ٩ ، فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ، ١٦٥ ص ١٦٧ ص ١٧٣ ــ ١٧٧ .

(٣٨) احمد محمود صبحى : هل احكام الفلسفة برهانية ، دراســـة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة ، ص ٥٩ ــ ٨٨ .

محمد حمدى زقزوق : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عند ابن رشـــد ص ٩١ ــ ١٠٤ .

حامد طاهر : قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومـــرت وابن رشد ، ص ١١٩ ــ ١٤١ .

موقف اسلامى اصيل عبر عنه ابن رشد . حقائق القرآن لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها . تقبل النصرة بالطبع حتى يصل أهل التأويل فيها الى البرهان . الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له . ابن رشد اذن برىء من القول بالحقيقة المزدوجة وبرىء من دعــوى الالحاد ، وبرىء من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفيــة ، وبرىء من جعل الفلسفة أعلى من الدين(٣٩) .

وتثبت الدراسة الثانية « هل أحكام الفلسفة برهانية ؟ » أن فلسفة ابن رشد جــــدلية لابرهانية ، ولا تتعلق بنظرية فى التأويل . وتثبت جدلية فلسفة ابن رشد من حيث نقطـــة البـــداية فى فلسفته ومن حيث مقدماتها ونتائجها . فمن حيث البداية الجدل نقد للسابقين وهو مايفعله ابن رشد . ومن حيث المقدمات ، مقدمات ابن رشد مشهورة مثل قضايا الجدل ، صادقة على الأكثر أو يتعادل فيها الصـدق والكذب مما يقتضى تعليق الحكم أو صادقة نادرا . فمقدماته ليس بها صدق مطلق ، ومن ثم فهى ليست برهانية بالضرورة . ووجــود الله أمر يقيـــنى برهانى . والوقائع غالبة لا دائما . وتكافؤ الأدلة فى قدم العالم وحدوثه . أما من حيث النتائج فلا توجد حلول حاسمة فى أية قضية .

ويثبت البحث الثالث « قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد » عقلانية ابن رشد عن طريق التضاد . فالشريعة عند عند ابن تومرت قائمة بذاتها ، مستقلة عن العقل الانســانى ، لايتوقف ثبوتها على أحكام العقل . والدليل على ذلك أن العقل امكان وجــواز فى حين أن الشريعة يقين ، وأن ضرورات العقل ثلاثة والشريعة ليست كذلك ، وأن أعيان الاشياء متساوية عقليا والشريعة بها حظر واباحة ، وأن الله مالك الأشياء وليس العقل . ويبدو التناقض عند ابن تومرت فى استعمال

---

(٣٩) وحدة الحقيقة اسلامية بدليل عندما سئل اعرابى : لم آمنت بمحمد ؟ فقال: ما رأيت محمدا يقول فى أمر افعل والعقل يقول لا تفعل . وما رأيت محمدا يقول فى أمر لا تفعل والعقل يقول افعل ، ابن رشد ، الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد ، ص ٩٢ .

الأدلة العقلية لاثبات غياب الدليل ! أمـــا ابن رشد فانه يستعمل المنهج الشرعى لاثبات عكس ما يثبته ابن تومرت . فالنظر واجــب بالشرع . وهو أوسع من القياس الفقهى . ومع ذلك يتشابه القياس العقلى والقياس الفقهى فى لزوم البرهان . النظـــر فى القياس ضرورى حتى ولو كان صاحبه على غير ملة الاسلام . يشترك الدين والفلسفة فى الهدف البعيد ، من المصنوع الى الصانع ، لاتضر الفلسفة الدين فى شىء . والقائل بضرر الفلسفة اما لنقص فى فطرته أو بسبب سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلما ومرشدا أو لاجتماع الأسباب كلها أو أكثر من سبب . والتأويل ضرورى لأن الشريعة بها ظاهر وباطن . فالناس على ثلاث طبقات : الحكماء أو الفلاسفة وهم أهــل البرهان ، وأهل الموعظة الحسنة والارشاد مثل العامة وهم أهل الخابة ،والمتوسطون وهم أهل الجدل . وقد استعملت الشريعة المناهج الثلاثة . ويظلم ابن رشد اذا قيل انه كان يعنى بالعقل على حساب الشرع .

ان ابن رشد لايقول بقـدم العـــالم ولكنه يبين أن قدم العالم له ما يؤيده فى النقل والعقل . ومن ثم يكون تكفير الغزالى للفلسفة لقولهم بقدم العالم اتهاما بغير دليل . قال ابن رشد ذلك دفاعـــا عن الفلسفة فى « تهافت التهافت » ضد اتهام الغزالى لهم فى « تهافت الفلاسفة ». كما يبين ضعف أدلة الأشاعرة لاثبات الحدوث سواء كان دليل الجوهر والاعراض أو دليل القدم والحدوث أو دليل الجوهر الفرد أو دليـــل الممكن والواجب ، وأن العقل قادر على اعطاء أدلة افضل من ذلك مثل دليل العناية ودليل الاختراع . فابن رشد لا يقول بقدم العالم انما يبين احتمال ذلك فى النقل والعقل ، ولا يرفض القول بالحـــدوث انما يبين ضعف أدلة الأشاعرة لاثبات حدوث العالم . يعـــرض ابن رشد حالتين خاصتين ، حالة الفلاسفة وحالة الأشاعرة ولايصدر حكمين مطلقين على قدم العالم أو حدوثه .

وهناك ثلاثة أبحاث مساندة تتصل بالعقل عند ابن رشد ، نظرية ابن رشد فى النفس والعقــــل ، وابن رشد والتصـــوف ، وابن رشـــد

طبيبا(٤٠) . الأول مستقل بذاته ولايوظف فى الاشكال الرئيسى ، ابن رشد رائدا للعقلانية وكان يمكن توظيفه مادام يبدأ بتحديد العقل النظرى عند ابن رشد لتحديد الصلة بين الجانب المعرفى والجانب الميتافيزيقى فيه . فاذا كانت المعانى الجزئية تجريدا من الصفات الحسية فى الأشياء فان الكليات لاتعتمد الا على العقل . ولكن البحث فى معظمه يركز على علاقة ابن رشد بأرسطو فى موضوع صلة النفس بالعقـــل والتوفيق بين القول بفناء النفس عند أرسطو والقول بخلودها عند ابن رشد مما يجعله أدخل فى ابن رشد بين الحضارتين الاسلامية واليونانية والغـــربية فى العصور الوسطى والحديثة من ناحية أخرى . ومع ذلك ينتهى البحث بنقد نظرية ابن رشد فى العقل وتصوره لجوهرية النفس دون تحـــديد لمعنى الجوهر وتناقضه فى القول بأن العقل الهيولانى استعداد وأنه ليس به شىء بالقوة ، وان العقل الفعال جزء من الانسان وليس فرديا بل للنوع الانسانى ، وبالتالى فشله فى الدفاع عن خلود النفس .

ويعرض البحث الثانى قضية العقلانية فى التصوف مبينا أن التصوف عند ابن رشد مجموعة من القيم الاخـــلاقية . كما أن الحدس عنـــد الحكيم مصدر من مصادر المعرفة . فابن رشد ، على غيـــر ماهو شائع عنه ، لايرفض التصوف على الاطلاق بالرغم من رفض الصوفية المتأخرين لابن رشد . ومع ذلك تظل الرواية الخاصة بمقابلة ابن رشـــد مع ابن عربى ، على فرض صحتها ، أو انتحالها ، تبين وحـــــدة الطريقين ، طريق العقل وطريق الذوق(٤١) .

والبحث الثالث « ابن رشد طبيبا » كان يمكن أن يقدم نوعا آخر من عقلانية ابن رشد المرتبطة بالعلم والتجربة ولكنه اقتصر فى غالبيته على تحليل آراء ابن رشد الطبيب مع اشارة مقتضبة فى أول البحث الى

---

(٤٠) محمود زيدان : نظرية ابن رشد فى النفس والعقل .
أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : ابن رشد والتصوف .
منى أحمد أبو زيد : اب نرشد طبيبا .

(٤١) روى أن ابن عربى وابن رشد تقابلا عرضا فقال ابن رشد عن ابن عربى : انه يشاهد ما اعقل . وقال ابن عربى عن ابن رشد : انه يعقل ما اشاهد .

علم الفلك اعتمادا على المراجع الثانوية . كما يبين اهمية ابن رشد فى علم الطب اعتمادا على المصادر القديمة والمراجع الحديثة . كما يعرض مؤلفاته الطبية مع اشارات مقتضبه الي « الكليـــات » مخطوطا أو الى رسائل ابن رشد الطبية المطبوعة . ومع ذلك يحاول البحث اثبات قيام المسائل العامة في « الكليات » على العقل فى القسم الخاص بعلاقة الطب بالفلسفة عند ابن رشد . فالطب أحد فـــروع الحكمة العملية يبحث في الجسم . فهو جـــزء من الفلسفـــة الطبيعية يتطلب ضرورة تحـــديد المصطلحات ، ومعرفة المنطق ، والجمع بين القياس والتجربة . وتشتمل صناعة الطب على معرفة موضوعاته ، والغـــايات المطلوب تحصيلها ، والآلات التى تحصل بها . أما أخلاقيات الطب فتضمن الاعتراف بفضل القدماء ، والاعتـــراف بالحقيقة العلمية ، والانتساب الى العلم حقيقة لا ادعـــاء .

سادسا ـ ابن رشد بين الحضارتين اليونانية والمسيحية :

بالرغم من أن هذا الموضوع فى حد ذاته أقرب الى التفاعل الحضارى بين الحضارة الاسلامية من ناحية والحضارتين اليونانيـــة والغربية في عصريها الوسيط والحديث من ناحية أخرى الا أنه كان يمكن أن يوظف فى اشكالية العقلانية عند ابن رشد ومقارنة العقلانية الاسلامية بالعقلانية اليونانية بالعقلانية الغربية ، الوسيطة والحديثة . ولكن انصبت البحوث كلها فى هذا الموضوع فى قضية الأثر والتـــأثر ، تأثر ابن رشد بالحضارة اليونانية ممثلة فى أرسطو وتأثر الغرب بالحضـــارة الاسلامية ممثلة في ابن رشـــد .

وتتناول علاقة ابن رشد بالفلسفة اليونانيـــة ثلاثة بحوث . الأول « ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام » يجعل ابن رشد شارحا لأرسطو وتابعا له فيما لايتجاوز صفحتين عن ابن رشد وشروحه الثلاث ، الشرح والتلخيص والجامع وترجماته الى اللغـــة اللاتينية والعبرية دون اضافة جديد على ماهو معروف وشائع(٤٢) .

---

(٤٢) ابن رشد : ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام ص ٢٧ ـ ٢٨ .

والثانى « ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهيـــة » . والعجيب رصد هذه المؤثرات فى أبعد الموضوعات عنها وهو الالهيات . يبدو فيه ابن رشد معجبا باليونان باشخاصهم وليس بسبب البرهان . مهمته تقديم ارسطو بعيدا عن اخطاء الشراح . ويرصد الباحث هـــذه المؤثرات فى استعمال ابن رشـــد للمصطلحات الفلسفية التى شاعت فى الحضارة الاسلامية منذ عصر الترجمة والتى استعملها المسلمون للتعبير عن تصوراتهم الاسلامية على ماهو معروف فى ظاهرة «التشكل الكاذب». هل هناك مؤثرات يونانية فى مشكلة قدم العالم لان ابن رشد يستعمل مفاهيم الازلية والابدية والقوة والفعل ؟ وهل هناك مؤثرات يونانية فى الادلة على وجود الله لان ابن رشد يستعمل مصطلحات الحد والبرهان والقوة والفعل والسبب والمسبب ؟ ويستمر البحث على هـــذا المنوال ، رصد المؤثرات اليونانية فى مشكلة الذات والصفات ومدى استفادته من ادلة اليونان فى حديثه عن الصفات والعلم والارادة والقدرة ، وفى مشكلة القضاء والقدر واستفادته من اراء اليـــونان عن الجوهر والعرض وفى مشكلة خلود النفس واستفادته من آراء اليونان حول النوع والعدد والنفس الكلية وأنواع العقول ، وكأن ابن رشد لم يفكر فى شىء الا اعتمادا على اليونان وكانه ، وهو رائد العقلانية ، مقلد لليونان(٤٣) .

وقد ظهر منهج الاثر والتاثر فى بحث «هل أحكام الفلسفة برهانية ، دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة » وفى بحث « نظرية ابن رشد فى النفس والعقل (٤٤) . فارســطو فى البرهان هو الاساس وابن رشد يقاس عليه ، والبحث فى أرسطو أولا هل كانت فلسفته برهانية أم جدلية . ويضيع الموضوع فى العلم الغزير بين اليونان والغرب والانتهاء الى عموميات تجعل من ابن رشد جدليا لا برهانيا. والحقيقة أن ابن رشد لايشرح أرسطو بل يقرؤه . فارسطو الموضوعى لاوجود له الا من خلال القراءة ، كل شرح قراءة تضع الوافد فى اطار الموروث.فابن رشد يستخدم

---

(٤٣) ابن رشد : ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية ص ٢٦٥-٢٩٨.

(٤٤) ابن رشد : هل أحكام الفلسفة برهانية ، دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ٥٩ - ٨٨ وايضا نظرية ابن رشد فى النفس والعقل ص٤١-٥٥

أرسطو كعلوم وسائل لاكعلومغايات.وتتكرر فكرة الأثر الأرسطى فى البحث الثانى دون الاستفادة من علوم القراءة والتفاعل الحضارى . يبدأ البحث بتعريف النفس عند أرسطو وقواها عند أفلاطون وشروح ابن رشد لهـــا وكان الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو هى الأصل وشروح ابن رشد هى الفرع.أرسطو يبدأ وابن رشد يتبع ، أرسطو يبدع وابن رشد يشرح ، ارسطو يضع وابن رشد يكمل كما هو الحال فى طبيعـــة العقل . فاذا كانت النفس عند أرسطو صورة البدن فلامكان لخلود النفس عنده .لذلك يوفق ابن رشد بين رأى أرسطو فى العقل وعقيدة خلود النفس. متابعا الاسكندر فى تقسيمة العقل الى هيولانى ، والعقل بالملكة داخل النفس ، والعقل الفعال خارجها.فغاية ابن رشد الدفاع عن العقل النظرى المفارق للبدن لافساح المجال لخلود النفس . فالعقلانية عند ابن رشد من نوع مخالف للعقل عند أرسطو ،عقلانية متصلة بالنفس منأجل اثبات الخلود. وينتهى البحث بنقد التراث اليونانى حول الثنائية وكذلك التراث الغربى الحديث.ويتحول الباحث الى مفكر له رأى فى وحدانية النفس ضـــد الثنائية القديمة والحديثة مما يعتبر خروجا على الموضوع .

أما البحث الثالث المباشر فى التفاعل الحضارى فهو « ابن رشد بين حضارتين » فهو أطول بحوث الكتاب على الاطلاق ، ولا يتطرق الى الفلسفة اليونانية الا فى الصفحات الخمس الأخيرة بعد الحديث عن البيئة الفكرية والحضارة العربية الاسلامية عامة والاندلس خاصة وتفصيل بنى عباد فى اشبيلية والمرابطين والموحـــدين فى الأندلس ، ومظاهر الحضارة العربية فيها . وفى النهـــاية الترجمات والروايات فى المشرق والمغرب من القدماء والمحدثين ، واعجاب ابن رشد بأرسطو ويتفاعله مع اليونان . وينتهى البحث الى نتيجتين ، أن ابن رشد عـــرف الفـــكر اليونانى ، وأن الثقافة العربية الاسلامية هى القاعدة الأصلية فى تكوين العقل العربى الاسلامى عند ابن رشد . الأولى تكرار لمـــا هو معروف ، والثانية أفتراض دون برهان(٤٥) .

---

(٤٥) ابن رشد : ابن رشد بين حضارتين ص ٣٠١ ـ ٣٥٥ .

وهناك ثلاث بحوث حول صلة ابن رشد بالحضارة الغربية المسيحية فى العصر الوسيط . الأول « مفارقة ابن رشد » يبدأ بالتعريف المنطقى للمفارقة وهى القضية التى تبدو متناقضة ومع ذلك تدل على حقيقة ما . والحقيقة أن المفارقة المقصودة ليست المفارقة المنطقية الصورية بل المفارقة التاريخية المادية ، اضطهاد ابن رشد فى الحضارة الاسلامية ، وهو أساس التنوير فى الغرب . وفرق بين المنطق الصورى والواقع التاريخى . المنطق الصورى لامكان له ولا زمان ، ولا يتعلق بالصراعات الاجتماعية والسياسية فى حين أن الواقع التاريخى ميدان الصراع . كان الصراع حول ابن رشد فى الحضارة الاسلامية،بين الفقهاء وأحرار الفكر ، وانتصر التزمت . وكان الصراع فى الغرب كذلك . وتم اضطهاد أنصار ابن رشد اللاتين ورد عليه البير الكبير وتوما الأكوينى ، وكفرته الكنيسة ، وحرمت كل أنصاره من الرحمة الالهية . كما اضطهد الغرب مفكرين أحرار آخرين مثل ابيلار واسبينوزا . ومحاكم التفتيش فى نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث شاهدة على ذلك(٤٦) .

والثانى « مشروع ابن رشد الاسلامى فى الغرب المسيحى» يستعرض مواقف الباحثين وتعدد آرائهم عن ابن رشد . فالمستشرقون يجعلونه مجرد شارح لأرسطو أو على أكثر تقدير توفيقى أو فقيه ، والعرب يجعلونه أصيلا مبدعا . ويقرر البحث أن ابن رشد لم يكن مغتربا بل كان مجتهدا . فالعقيدة الدينية واحدة والفكر الدينى متعدد . وأنها مسئولية الغزالى الذى قضى على التعددية نظرا للظروف السياسية والاجتماعية التى كانت تمر بها الأمة فى عصره ، بداية الحروب الصليبية وضرورة تقوية الدولة والدفاع عن الأشعرية فى العقيدة ، والشافعية فى الفقه ، ونقد كل فرق المعارضة مثل الباطنية والمعتزلة ، تشريع أيديولوجية القوة للسلطان وأيديولوجية الطاعة الممثلة فى التصوف للناس(٤٧) .

والبحث الثالث « ابن رشد فى عصر النهضة » يعطى معلومات عن

---

(٤٦) ابن رشد : مفارقة ابن رشد ص ٣١ — ٣٨ .

(٤٧) ابن رشد : مشروع ابن رشد الاسلامى فى الغرب المسيحى .

ابن رشد فى العرب تبين عظمة الغرب مع ثبت بأسماء مؤلفاته المترجمة الى اللاتينية ثم ترجمتها للعـربية دون دراسة أو تحليـل أو رأى فى عقلانية كما هو الحال فى الاستشراق الموسوعى الخالص(٤٨) ٠

سابعا - النصوص العشوائية :

وفى القسم الثالث توجد نصوص مختارة اختيـارا عشـوائيا من مؤلفات وشروح ابن رشد لاتصـب فى الاشكاليتين الرئيسيتين المعلنتين على الغلاف ٠ ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلانى ٠ وعددها تسعة ٠ تبدأ بثلاثة نصوص من مؤلفاته الثلاثة «بدايةالمجتهد» و «مناهج الأدلة « و « فصل المقال » ٠ ثم تعقبها ثلاثة نصـوص من تلخيصين « المقولات » و « تلخيص مابعد الطبيعة » وشرح « تفسـير ما بعـد الطبيعة »٠ ثم يظهر النص السابع من مؤلف «تهافت التهافت» ،والثامن من تلخيص « تلخيص السماء والعـالم » والتاسع من رسائله الطبية « الترياق »(٤٩) ٠ ولا يوجد تحليل لهذه النصوص التسع لبيان ماتتضمن

---

(٤٨) ابن رشد : ابن رشد فى عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة الى اللاتينية) ٠

(٤٩) ١ - نص من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه ، ابن رشـد ص ٤٢٥ - ٤٢٨ ٠

٢ - نص من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ابن رشد ، ص ٤٢٩ - ٤٣١ ٠

٣ - نص من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ابن رشد ص ٤٢٣ - ٤٢٦ ٠

٤ - نص من كتاب المقالات تحقيق الأب موريس بويج ، ابن رشد من ٤٣٧-٤٣٨٠

٥ - نص من كتاب تخيص مابعد الطبيعة ، ابن رشد ص ٤٣٩ - ٤٢٢ ٠

٦ - نص من كتاب تفسير مابعد الطبيعة ، المقالة الأولى الالف الصـغرى - تحقيق الأب موريس بويج ، ابن رشد ص ٤٤٣ - ٤٤٥ ٠

٧ - نص من كتاب تهافت التهافت لابن رشد تحقيق الأب موريس بويج،ابن رشد ص ٤٤٧ - ٤٤٩ ٠

٨ - نص من تلخيص السماء والعالم لابن رشد ، ابن رشد ص ٤٥١ - ٤٥٣ ٠

٩ - نص من كتاب الترياق لابن رشد ، ابن رشد ص ٤٥٥ - ٤٥٨ ٠

من ريادة للفكر العربى أو للاتجاه العقلانى . كما تغيب الاحالات الكاملة لطبعات هذه النصوص بل يوحى بانها مستقاة من مخطوطات دون تحديد لأرقامها أو لاماكنها أو لعددها .فالنص الأول من «بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه » لاتذكر طبعته بل تذكر نسخة فاس ولا يتضمن الا تغيير كلمة فى النص « أن اثبت لنفسى » وفى نسخة فاس « التنبيه لنفسى » وكانها القراءة الوحيدة من نسخة وحيدة فى حين أن الكتاب مطبوع . والنص الثانى من « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » دون ذكر أية طبعة وأية صفحات . والثالث من كتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » دون ذكر الطبعة وأرقام الصفحات . والرابع نص من كتاب « المقولات » دون ذكر هل شرح أم تلخيص أم جامع ، وذكر محققه المستشرق الأب موريس بويج ، ودون تحديد طبعته وأرقام الصفحات . والخامس نص من « تلخيص ما بعد الطبيعة » دون ذكر لطبعته هل حيدر آباد أم عثمان أمين ولا لأرقام الصفحات . والسادس نص من « تفسير ما بعد الطبيعة » مع تحديد المقالة الأولى ، الألف الصغرى ، تحقيق الأب موريس بويج لأنه مستشرق ودون ذكر لأرقام الصفحات . والسابع نص من « تهافت التهافت » تحقيق الأب موريس بويج دون ذكر لأرقام الصفحات . والثامن نص من « تلخيص السماء والعالم » دون تحديد ، والنص طبعة جمال الدين العلوى ولكن الاحالة الى المخطوط مع هامش واحد عن كلمة « الجرم السماوى » قراءة المشرف مع زينب الخضيرى وكانها هى الوحيدة العويصة دون تحديد لرقم المخطوط أو مكانه أو أرقام الصفحات . والتاسع نص من « الترياق » ضمن رسائل ابن رشد الطبية تحقيق الأب جورج قنواتى وسعيد زايد ودون تحديد لأرقام الصفحات . يذكر من المحققين المستشرقون الأصدقاء ولا يذكر العرب الاعداء . والهوامش كلها من المحققين مع عدم تطابق أرقامها مع الأرقام فى أعلى الصفحات ، وكانها مجرد نقل دون تمييز أو اعادة ترتيب .

وعدم ذكر الاحالات الكاملة للمصادر والمراجع سمة عامة فى الكتاب كله وليست فقط فى القسم الثالث ، فلا توجد أحالات الى دور النشر

وسنواته وأماكنها وأرقام صفحاتها(٥٠) . وبعض البحوث مشفوعة بقائمة من المصادر والمراجع والبعض الآخر خالية منها . وبحث المشرف خال من الاحالات فى الهوامش الى المصادر والمراجع لأنه خال من المـــادة العلمية المحللة اعتمادا على الخطابة والانشاء ، بالرغم من وجود بعض المصادر والمراجع فى نهـــاية البحث دون ذكر للناشر أو السنة أو مكان النشر أو الطبعة سواء العربية أو الأجنبية، الفرنسية والانجليزية والباحث لا يعرفهما ، وكأنها قوائم ثابتة تلحق بكل بحث(٥١) .

ومع ذلك ، فان تواصل الجهود مطلوب وتراكم الخبرات الفلسفية أساس الوعى الفلسفى التاريخى . فـــلولا كتاب « ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى » ماتمت المراجعة ، وما حدث نقاش وحوار بين أساتذة الفلسفة فى مصر ، فالجهد يولد جهدا . والسكون يعقبه الموت .

---

(٥٠) ابن رشد ص ٥٠ ص ٥٤ ص ٨٦ ص ١٨٩ - ٢٠٠ ص ٢٠٤ - ٢٢٤ ص ٢٤٣ - ٢٦٠ على سبيل المثال لا الحصر .

(٥١) ابن رشد ص ١٧٧ .

ابن رشـد وإشكالياته المعاصرة
بحث نقدي حـول الكتاب التذكارى

فـؤاد زكـريا

مقدمة لابد منها :

لست أعرف سببا محددا لعقد هـــذه الندوة . فالسبب المعلن عنه لايبدو مقنعا ، ذلك لأن مناقشة كتاب تذكارى عن ابن رشـد كان يكفيها مقال نقدى ، أو مجموعة من المقالات ، فى مجلة ثقافية . واذا لم يكن هناك بد من عقد ندوة ، فتكفى فى ذلك جلسة واحدة يتناقش فيها عدد من المتحدثين . أما أن تخصص لغرض كهذا ندوة ذات جلسات متعددة، تطلب فيها أوراق البحث مقدما من الكتاب ، ويدعى لها عدد كبير من المتحدثين والمحاورين ، فهذا أمر لم يجر عليه العرف فى مناقشة الكتب المنشورة . ويزداد العجب اذا كانت فكرة عقد الندوة قد انبثقت من بعض من أسهموا فى الكتاب ذاته ، وكانت نسبة كبيرة من المتحدثين فيها من بين هؤلاء . ومن هنا فان تلبيتى للدعوة الى الاسهام فى هـذه الندوة لا تعنى أننى مقتنع بفكرتها من حيث المبـــدأ . فلابد أن اقـــرر ، منذ البدء ، أن فى هذا الموضوع حلقة مفقودة ، لا ادرى ماهى ، وأن هدفه المعلن لا يفسر نفسه بنفسه تفسيرا كافيا .

ومن ناحية أخرى فاننى أقدر مدى الصـــعوبة التى يواجهها من يخططون لمشروع كهذا ، فالوضع الأمثل هو أن يسير كـــل شىء وفقا لخطة عامة وهدف مشترك يحدده المشرفون على اصدار الكتاب مقدما ، ويتم تكليف كل باحث بمهمة محددة ضمن هذا الاطار . ولكن صعوبات البحث فى بلادنا ، والضغوط المتزايدة على حياة الباحثين وفكرهم ، ترغم المشرفين على هذا النوع من المشروعات الثقافية على قبول ما يرد

(*) استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الاداب ـ جامعة الكويت (سابقا) .

اليهم ، وعلى أن يكيفوا تخطيطهم - ان وجـد - تبعا لما يتقـدم به الباحثون ، لا العكس •

وهكذا فان جميع الانتقادات التى يمكن أن توجه الى الهيكل العام للمشروع ، من حيث الافتقار الى خطة موحدة أو الى ترتيب الأبحاث ترتيبا منطقيا - هذه الانتقادات تنطلق فى الواقع من وجهة نظر مثالية يمكن التخلى عنها على الفور حين نتأمل الموضوع فى ضوء المصاعب الواقعية ومشاكل البحث ومشاغل الباحثين فى بلادنا • وهذه حقيقة أساسية أرجو أن تكون دائما فى ذهن أى قارىء للصفحات التالية من هذا البحث النقدى •

ملاحظات نقدية موجزة :

لما كان أحد الأهداف التى أعلن عنها لعقد هذه الندوة هو « تقييم » الكتاب التذكارى ، فقد رأيت من واجبى أن أقدم بعض الملاحظات النقدية السريعة ، آملا أن يوضع فى الاعتبار ما ذكرته منذ قليل عن صـعوبات التخطيط لهذا النوع من الكتب •

١ - كان هناك اهمال شنيع فى مراجعة تجارب الطباعة ، مما أدى الى ظهور أخطاء مطبعية هائلة العدد ، فادحة التأثير فى فهم المعانى، وهو أمر لا يليق بكتاب كهـذا ، ولا يتناسـب مع أهميتـه (كمثال ، انظر ص ١٩) •

٢ - كانت لهجة عاطف العـراقى ، فى بعض مواضع التصدير ، متحمسة أكثـر مما ينبغى • فهو يتحـدث عـن « اناس تحسـبهم اسـاتذة وما هم بأساتذة •انهم اشبـاه أساتذة » • وبعد قليل يصف ما يرتكبه اشباه الأساتذة هـؤلاء بانه « تزوير فكرى » ، وهو أخطـر انواع التزوير ، ويتمنى وجود محاكم « للغش الفكرى » تنزل القصاص العادل بهؤلاء المزورين الذين ستلحقهم على أية حال « لعنة الفلاسفة » فى كل زمان ومكان • وينتقل مباشرة الى وصف العديد من الدراسات التى صدرت عن ابن رشد بانها « حالات من التخلف العقلى أو الفكرى»، وبانها « جهل على جهل » ، وينتهى بهتـاف حماسى هـو : « الى

الجحيم أيتها الدراسات التى تعتمد على السذاجة والسطحية والتزوير الفكرى » .

وأنا على يقين من ان الحماسة المتدفقة لعاطف العراقى ، وتعايشه الطويل والمثمر مع فكر ابن رشد ، هما اللذان أمليا عليه هذه العبارات الحادة ولكن مقدمات الكتب ، وبخاصة الكتب التذكارية ، تكون عادة أخف لهجة من ذلك ، حتى تتيح للقارىء فرصة تكوين رأيه الخاص . والأهم من ذلك أن هذا الهجوم الحاد قد اتخذ صيغة المجهول ، ولم يحدد اى الأسماء والعناوين يقصد . وقد تكون هذه الصيغة المجهولة جائزة فى الفضائح الصحفية التى تكتفى أحيانا بالتلميح بدلا من التصريح . أما فى حالة البحث العلمى فلا مجال لمثل هذا التلميح المجهل ، ولا أظن أن القارىء سيرتاح حين يستمع الى كل هذه العبارات الحادة دون أن يعرف من هو المقصود ، بل انه سيشعر بالقلق لأنه يود على الأقل أن يتجنب تأثير هؤلاء الباحثين « المزورين » وكتبهم « المتخلفة » .

٣ - أما القضية التى اتخذ منها مراد وهبه موضوعا لبحثه وهى « مفارقة ابن رشد » ، فلا تنطوى فى رأيى على أية مفارقة . فهو يرى أن « مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه كان ممهدا للتنوير فى أوروبا ، فى حين انه كان موضع اضطهاد من أمته » . (ص٣١) غير أن هذه ليست مفارقة على الاطلاق ، لأن جميع الممهدين للتنوير ، حتى فى الحضارة الأوروبية ذاتها ، كانوا موضع اضطهاد ، وظلوا كذلك حتى بعد مضى أكثر من أربعة قرون على عصر ابن رشد . وحسبنا أن نذكر فى هذا الصدد حرق جوردانو برونو فى أول عام من القرن السابع عشر ، ثم محاكاة جاليليو ومصادرة فكر ديكارت واضطرار اسبينوزا وليبنتس الى التزام الحذر الشديد - وكل هؤلاء كانوا من الممهدين للتنوير ، بل من أقوى دعائمه ، ومع ذلك فان أحدا من الباحثين لم يصف العلاقة بين دورهم التنويرى وبين اضطهادهم بأنها « مفارقة » ، بل انها قد عدت من طبيعة الاشياء فى مرحلة الانتقال الحاسم الى عصر جديد .

أما اذا كان مراد وهبه يقصد بالمفارقة ، التضاد بين

الاضطهاد الذى لقيه ابن رشد فى عالمه العربى ، والترحيب الذى وجده لدى الغرب ، فان هذا بدوره لا ينطوى على أية مفارقة ، لأن طــريق ابن رشد فى أوروبا لم يكن كله مفروشا بالورود ، ولأنه ، بقدر ما كان يوجد فى أوروبا من « الرشديين » المتحمسين ، كان هناك خصوم ألداء للرشدية وكان على رأس هؤلاء الكنيسة المسيحية ، التى لم يكن نقدها الحاد لابن رشد يختلف كثيرا عن تحامل الفقهاء المسلمين عليه .

٤ - قــدم أحمد صبحى بحثــا فلسفيــا رصينــا ، قــد لا يتفق المرء مع كل حججه واستنتاجاته ، ولكنه ينطوى على وجهة نظر تتسم بالأصالة ، وتقوم وجهــة النظر هــذه على أن من طبيعة الحجج الفلسفية فى عمومها أن تكون جدلية ، لا برهانية كما تصور ابن رشد ، وهذا يؤدى الى هدم التقسيم الثلاثى للأدلة الى خطابية ، تأخذ بهــا العامة ، وجدلية ، يطبقها المتكلمون والفقهاء ، وبرهانية ، ينفرد بها الفلاسفة والعلماء ، وهو التقسيم الذى اقتبسه ابن رشد عن أرسطو ، بعد تعديله وفقا لظروف مجتمعه .

ولقد بنى أحمد صبحى رأيه القائل بأن من طبيعة الحجج الفلسفية عامة أن تكون جدلية ، على الفكرة القائلة أنها لا ترتكز على مقدمات يقينية : فهى لم تعرف طوال تاريخها سوى مذاهب متعارضة وتيارات متناقضة ، وهى فى ذلك تختلف اختلافا أساسيا عن العــلم النموذجى القائم على البرهان ، وهو الرياضيات وتؤدى وجهة النظر هذه الى ازالة الفوارق بين المتكلمين والفلاسفة ، من حيث المنهج الفكرى ، والقضاء على « الاستعلاء » الذى ظهر واضحا لدى ابن رشد كما تؤدى الى الشك فى وجود حقيقة فلسفية أسمى من ظاهر الحقائق التى يقول بها الايمان الساذج ، كما اعتقد ابن رشد .

وأود ، التزاما منى بالجانب الفلسفى البحت فى هذا الموضوع ، أن أشير سريعا الى بعض الآراء التى ظهرت خلال تاريخ الفلسفة ، والتى تتيح مناقشة فكرة أحمد صبحى عن جدلية الفلسفة فى اطار أوسع من الاطار الأرسطى :

(أ) كان افلاطون بدوره يرى أن الفلسفة مرتبطة « بالجدل » ، ولكن الجدل عنده كان يحمل معنى مختلفا كل الاختلاف : فهو يوصل الى أسمى الحقائق ويؤدى الى « رؤية المثل » بعين العقل ، وهو أعلى مرتبة من الحقائق المبرهن عليها بالاستدلال ، كالرياضيات ، وهذه وجهة نظر مغايرة تماما لكل ما ارتكز عليه أنصار ابن رشد وناقدوه ، وضمنهم أحمد صبحى .

(ب) كان تمييز كانت بين القضايا التحليلية والتركيبية من جانب، والقضايا القبلية والبعدية من جانب آخر ، مؤديا الى رؤية جديدة لطبيعة القضايا الفلسفية . فتلك القضايا فى نظره « قبلية تركيبية » وهى بهذا الوصف يمكن أن تؤدى - فى المسائل الميتافيزيقية - الى « نقائض » متعارضة حول الموضوع الواحد . غير أن هذا التناقض لا يحول دون مواصلة العقل البشرى استكشاف ميادينها ، لأن الفلسفة تعبر عن نزوع أصيل ورفيع لدى ذلك العقل الى استطلاع مشكلات حدية ، حتى ولو كان يعلم مقدما أنه لن يصل فيها الى أى حل نهائى .

(حـ) كان برتراند رسل ، ومعه كثيرون ، يقسمون الفلاسفة الى أصحاب النزعة المنطقية وأصحاب النزعة الصوفية ، مما ينفى عن القضايا الفلسفية أى طابع أحادى الجانب ، ويحول دون اصدار حكم قاطع على طبيعة الحجج الفلسفية فى علاقتها بالمنطق أو الرياضيات .

هذه مجرد نماذج ثلاثة لحالات تثبت أن الموضوع الذى تصدى له أحمد صبحى ، وهو الطابع الجدلى ، لا البرهانى ، للفلسفة ، معقد غاية التعقيد ، لا تكفى فيه الأحكام الأحادية الجانب .

٥ - وبالمثل كان بحث محمود زقزوق يتسم بالأصالة ، ويسير فى خط مواز - الى حد لافت للنظر - لبحث أحمد صبحى . فهو يستهدف نفى فكرة ازدواجية الحقيقة مابين دينية وفلسفية ، ويسعى الى تأكيد « وحدة الحقيقة » فى الاسلام . وحين يطبق هذه الفكرة على ابن رشد ، ينكر وجود أية خصومة بين الدين والعقل ، ومن ثم لايكون الانسان فى وضع يرغمه على الاختيار بينهما . ويبدو لى أن الجهد

المشكور الذى بذله محمد زقزوق يمارس كله على ميدان مثالى ، يعالج فيه الباحث ماينبغى أن يكون عليه الوضع بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ، من وجهة نظر مفكر متدين مستنير . ولكن ابن رشد لم يكن يفكر فى هذا الموضوع من منطلق مثالى كهذا ، وانما كان يمارس فكره على واقع اجتماعى وسياسى رفضت فيه الحقيقة الفلسفية وحوربت بضراوة . أى أن آراء ابن رشد فى هذا الصدد لم تكن استكشافا نظريا خالصا لآفاق العلاقة بين الحقيقتين ، وانما كانت تستهدف مواجهة صعوبات رهيبة فى الواقع العملى المحيط به . ويبدو أن الطريقة الوحيدة التى كان ابن رشد يستطيع بها أن يضفى على الفلسفة مشروعية ، فى ظل هذا الواقع غير المواتى ، هى أن يميز بين الحقيقتين . ومع ذلك فان هذا التمييز لم يكن يمثل الخطوة الأخيرة فى مسيرته الفلسفية ، اذ أن هناك مرحلة تعلو على هذه الازدواجية ، هى مرحلة وحدة الحقيقة فى عين « الحكيم » الراسخ فى العلم ، الذى يتجاوز الثنائية ويدمج طرفيها ، من خلال التأويل ، فى حقيقة أرفع وأسمى . وهكذا فان مرحلة الفصل بين الحقيقتين ، التى تركز عليها نقد محمود زقزوق لم تكن هى الكلمة الأخيرة بين العامة ومن سايرهم وبين الفلسفة .

وهكذا فان محمد زقزوق حين طرح المشكلة على مستوى مثالى هو : هل كان توفيق ابن رشد بين الحقيقتين راجعا الى مؤثرات افلاطونية محدثة ، أم الى تعمقه فى الاسلام ذاته ، ثم انحاز الى الرأى الأخير - يبدو أنه حين فعل ذلك لم يكن يعمل حسابا لبعد آخر ، هو البعد التاريخى والاجتماعى ، الذى كانت فيه الفلسفة تبحث لنفسها ، بمشقة هائلة ، عن مبرر لوجودها وضمان وأمان للمشتغلين بها وسط مجتمع متحامل عليها بقوة . وبعبارة أخرى فقد كان ابن رشد فى وضع دفاعى ، يسعى فيه الى ايجاد مكان للحقيقة الفلسفية فى بيئة معادية لها ، أكثر مما كان يهدف الى الاستعاضة بها عن الحقيقة الدينية . واذا بدا ظاهريا أن هذه نتيجة مشابهة لتلك التى خلص اليها محمود زقزوق ، فمن المؤكد أن هناك اختلافا جوهريا بيننا فى طريقة تعليل هذه الظاهرة .

٦ - ويبدو أن بحث زينب الخضيرى يتضمن ردا غير مباشر على رأى محمود زقزوق ، لأنها عادت فأكدت فكرة الانفصال بين

الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (انظر مثــلا ص ١٥١ و ١٥٧) . ولكن أهم أجزاء هذا البحث فى نظرى هو الجزء الأخير ، الذى تطرقت الباحثة فيه الى بعض النتائج العملية التى تؤدى اليهــا فكرة انفصال الحقيقتين الدينية والفلسفية : فهذا الفصل يؤدى الى فصل مواز له ، بين السلطة الروحية أو الدينية والسلطة الزمنية أو السياسية . وهكذا فان افكار ابن رشد حين نقلت الى أوروبا ، قــد اثرت فى كتاب أوروبيين كانوا روادا فى الدفاع عن فكرة فصل سلطتى الدين والدولة ، وبالتالى فى التمهيد للمبادىء الأساســية التى قامت عليها النهضــة الأوروبية الحديثة .

هذه فى رأيى فكرة لها اهميتها البالغة ، وكانت جديرة بأن تكون موضوعا لبحث مستقل يشكل اضافة لها قيمتها الى هذا الكتاب التذكارى، لاسيما وأن هذا الكتاب لم يعالج فكر ابن رشد فى السياسة معالجة كافية. ولا جدال فى أن الربط بين أفكار ابن رشد النظرية فى الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، وبين فكرة فصل السلطتين الدينية والسياسية ، هو مدخل هام لفهم أحد الاسباب التى كان ابن رشد من اجلها ، ولايزال ، مكروها بين الداعين الى الجمع بين هاتين السلطتين ، أى الى تسييس الدين أو تديين السياسة . بل ان مثل هــذا البحث كان كفيلا بأن يلقى ضوءا مبكرا على مشكلة لاتزال تطرح بجدية وحماسة وهى مشكلة الغزو الثقافى ، والتضاد بين الوافد والأصيل فى الثقافة . فقد اتخذ ابن رشد موقفا متفتحا من هذه المشكلة ، منذ أن اخذ على عاتقه مهمة شرح مؤلفات أرسطو الفلسفية والمنطقية شرحا متعــدد المســتويات . بل ان موقف ابن رشد فى هذا الصــدد ربما كان أصــعب من أى موقف راهن ، لأن الثقافة التى أدخلها الى العالم الاسلامى كانت ثقافة « وثنية » . وبالمثل فقد تقبل المتنورون الأوربيون آراءه دون حساسية ، برغم حدة الخلافات بين الاسلام والمسيحية فى ذلك الحين . وهكذا أثبت الطرفان ، منذ ذلك العهد المبكر ، أنهما فوق مستوى الحديث الفج عن « الثقافة المستوردة »، الذى يشيع بيننا على مشارف القرن الحادى والعشرين .

٧ ـ وأخيرا ، فانى أود أن أجمل بعض الملاحظات النقدية الموجزة

تحت فئة واحدة . فى الكتاب قدر من التكرار فى الحديث عن حيـــاة ابن رشد ومؤلفاته كان يمكن تجنبه بقليل من التنسيق . كما أن النصوص التى نشرت فى آخر الكتاب لم تحمـــل عناوين ، وانما وصف كل منها بانه « نص من كتاب كذا ... » ، وكان الأفضل تحديد الموضوع الذى يعالجه كل نص ولو بصورة تقريبية .

ويبقى اخيرا ان بعض البحوث قد أجهدت نفسها فى الدفاع عن امور بديهية معروفة ، وأخص بالذكر بحث « ابن رشد بين حضارتين »، الذى ربما كان أطول بحوث الكتاب جميعاً . فهدف هذا البحث هو اثبات مالايحتاج الى اثبات ، وتاكيد ما لم ينكره أحد ، وهو أن ابن رشد ، وان تاثر بالفلسفة اليونانية تاثرا قويا ، كانت له جذوره الاسلامية العربية الراسخة . فحتى القائلين بأن ابن رشـــد لم يكن الا شارحا لأرسطو ، لا يمكنهم أن ينكروا أن هذا الشارح مفـكر نشـــأ وعاش وتعلم فى بيئة عربية اسلامية ، ولا أتصور ان أحدا منهم كان يهدف ، كما تصور الباحث (فى ص ٢٥٠) ، الى أن «يجرد ابن رشد من ثقافته العربية الاسلامية».

اشكاليات ابن رشد ، من منظور معاصر :

لابد لى ، قبل مناقشة هذا الموضوع الأساسى ، من أن أعلن أننى فوجئت قبل أسبوع واحد من موعد انعقاد هـــذه الندوة ، وبعد مضى شهور على ظهور فكرتها ، وبعد أن كنت قد أنجزت من هذا البحث أكثر من نصفه (مما أرغمنى على اعادة كتابة كل شىء فى أقل من يومين !) ـ أقول اننى فوجئت ببرنامج للندوة يحمله الى البريد ، ويحدد لدراساتنا فى هذه الندوة اشكاليتين ، الأولى هى : هـــل كان ابن رشـــد فيلسوفا عربيا أم اسلاميا أم كليهما معا ؟ والثانية : ما مدى عقلانية ابن رشد ؟ وكانت المفاجاة الأكبر هى أننى وجدت نفسى مصنفا ، دون أدنى علم منى ، ضمن من ينبغى عليهم معالجة الاشكالية الثانية !

واســـمحوا لى بان اعلن ، بوضـــوح ، اننى لا أؤمن بأن هاتين القضيتين هما أهم القضايا التى يمكن أن ندرس من خلالها ابن رشد من منظور معاصر ، بل ان هناك قضايا أخرى أحق منها وأولى بالدراسة ،

اشار الكتاب التذكارى نفسه الى بعضها ، دون توسع ، وان كان قد فاته أن يشير الى البعض الآخر .

١ ـ أولى هذه القضايا التى أعتقد أنها جديرة ببحث معاصر متعمق فى فلسفة ابن رشد ، تتعلق بظاهرة أشير اليها مرارا فى الكتاب التذكارى ، ولكن دلالتها لم تستخلص فيه بالقدر الكافى . تلك الظاهرة هى أن العالم العربى فى عصر ابن رشد وحتى القرن الرابع عشر الميلادى ، كان متفوقا على أوروبا بصورة كاسحة ، وكان ينطوى على جميع مقومات التقدم التى تؤهله ليكون نقطة انطلاق النهضة الحديثة كلها . كان متفوقا على أوروبا فى العلوم والرياضيات تفوقا هائلا . بل ان مؤرخى العلم الغربيين اصبحوا يعترفون فى العقود الأخيرة بان جميع الأسس الرياضية والأشكال التوضيحية التى بنى عليها كبرنيكس نظريته الثورية فى علم الفلك ـ تلك النظرية التى كانت نقطة البداية الحقيقية للعلم الحديث ـ كانت معروفة لدى ابن الشاطر والطوسى وغيرهما من الفلكيين العرب ، وكانت هذه مطابقة بصورة مذهلة لما دونه كبرنيكس فى كتابه المشهور عن « دورات الأفلاك السماوية » . ومع ذلك فان أحدا من هؤلاء العلماء العرب لم يخط الخطوة الحاسمة فيعلن أن الأرض متحركة ، تدور حول الشمس ، وترك هذا الاعلان العلمى الثورى لراهب بولندى يجوز جدا أنه اطلع على أبحاثهم واستخلص النتيجة الضرورية منها ، فافتتح باعلانه هذا عصرا جديدا فى تاريخ المعرفة البشرية .

وفى ميدان الاقتصاد ، كان العالم العربى يحوى ثروات هائلة ، وكان محور التبادل التجارى فى العالم القديم كله ، وكانت الفنون والصنائع والعمارة وتخطيط المدن ، بل والحياة اليومية للناس العاديين ، أرقى بكثير من نظائرها لدى الأوروبيين ، ومع ذلك لم ينتقل العالم العربى الى مرحلة الرأسمالية الحديثة ، التى ينعقد الاجماع ـ حتى لدى الباحثين الماركسيين ـ على أنها أساس النهضة الاقتصادية والاجتماعية الكبرى لأوروبا . فلماذا لم تحدث هذه النقلة الحاسمة فى العالم العربى ، مع أنه كان مؤهلا لذلك بجدارة ؟

وفى ميدان الفكر والفلسفة ، كان ابن رشد وابن باجه وابن طفيل، ومن قبلهم كوكبة لامعة من فلاسفة المشرق ، يحملون لواء الفكر الانسانى، ويستوعبون التراث القديم بأفق واسع ، فى وقت كانت فيه أوروبا غارقة فى مجالات مدرسية ولاهوتية معظمها عقيم . وكان لهؤلاء الفلاسفة ، بالاضافة الى إبداعاتهم الخاصة ، الفضل فى اعادة تعريف أوروبا نفسها بتراثها اليونانى ، مما أتاح لها أن تتجاوز مدرسية العصور الوسطى ، وتتخذ من جذورها اليونانية منطلقا لنهضتها الفكرية الحديثة . فلماذا لم تظهر هذه النهضة عندنا ، مع أننا كنا نحمل أهممقوماتها ؟ لا أعتقد أن الاجابة التى وردت فى أولى صفحات تصدير عاطف العراقى للكتاب التذكارى ، والقائلة أن الغرب أفاد من ابن رشد « لأنه عرف مكانته الحقيقية » ، وعلى حين أن العرب « لم يفهموا فلسفته حق الفهم » — لا أعتقد أن هذه الاجابة شافية فى هذا المقام . بل ان الأمر يحتاج الى استقصاء أبعد غورا بكثير كيما نعرف لماذا أفلتت عقلانية ابن رشد من قبضتنا ، بينما امتصتها أوروبا الغربية وجعلت منها أساسا من أسس نهضتها الحديثة .

هذه أسئلة تشكل فى رأيى ثلاثة اشكالات كبرى تستحق أكبر قدر من اهتمام العرب المعاصرين فى ميادين العلوم والاقتصاد السياسى والفلسفة ، وربما كان فى الاجابة عنها مفتاح لفهم سر التخلف الذى انتابنا فى ذات الوقت الذى بدأت فيه أوروبا قفزتها الكبرى فى هذه الميادين ، ومن ثم مفتاح لمعرفة الأسس التى يمكن بواسطتها تدارك هذا التخلف .

ولقد كان الكتاب التذكارى لابن رشد فرصة لاثارة واحد من هذه الأسئلة الجوهرية ، كما كانت الندوة فرصة أخرى للتعمق فى هذا الموضوع الحيوى الذى يمثل فى رأيى اشكالا أهم بكثير من الاشكالين « المقررين » فى البرنامج الحالى للندوة . ولكن الفرصتين ، على مايبدو ، قد ضاعتا على الباحثين والمحاورين معا .

والقضية الثانية التى كانت فى رأيى أجدر بالمعالجة ، هى قضية

« القطيعة المعرفية » بين فلاسفة المغرب العربى ، وعلى رأسهم ابن رشد ، وبين فلاسفة المشرق ، وهى القضية التى آثارتها كتابات محمد عابد الجابرى الأخيرة ، وأصبحت تمثل موقف مدرسة كاملة فى المغرب العربى . هذه المدرسة تذهب الى أن الفلسفة العربية قد اكتسبت فى المغرب طابعا برهانيا ، عقلانيا ، يمثل « قطيعة معرفية » مع فلسفة المشرق التى توصف بأنها « اشراقية » ، ومن ثم فانها « عرفانية » لا تقوم على العقل والبرهان . وأنا شخصيا أعتقد أن هذا تقسيم متعسف ، بل متعصب ، تسعى فيه الثقافة المغربية المعاصرة ، بعد أن اكتشفت نفسها ، الى الثأر من ثقافة المشرق التى ظلت طويلا مصدرا لتنويرها . ومع ذلك فلن نستطيع أن ننكر أن هذه الأفكار قد أصبحت فى السنوات الأخيرة واسعة الانتشار ، قوية التأثير .

ألم تكن هذه الاشكالية أجدر بالبحث من تلك الاشكالية التى أكل عليها الدهر وشرب ، أعنى ما اذا كان ابن رشد فيلسوفا عربيا أم اسلاميا أم كليهما معا ؟ ومع ذلك فان الكتاب لم يتعرض لها من قريب أو بعيد ، ولم يستكتب أحدا ممن أثاروها وأعتنقوها ، كما أن الندوة لم تحاول اجراء حوار حولها ، على الرغم من الأهمية المعاصرة والحية لهذا الموضوع .



وأخيرا ، فلعل أهم الاشكاليات التى كان ينبغى أن يتصدى لها الكتاب ، وأن تبرزها الندوة ، هى الأهمية المعاصرة لابن رشد ، أو الدور الذى يمكنه القيام به بوصفه مصدرا يستفاد منه فى الصراع الحالى بين السلفية والعقلانية . ولكى نبحث فى هذه الاشكالية ، ينبغى أن نرجع الى الجذور ونتساءل : ماذا يعنى « كتاب تذكارى عن ابن رشد »؟ ان الكتب التذكارية تصدر بوصفها اهداء لشخصيات ثقافية أو علمية كبيرة ، اعترافا بفضلها خلال حياتها ، أو وفاء لذكراها بعد وفاتها بوقت ليس بالبعيد ، أما الكتب التى تصدر عن شخصيات قديمة ، فلا تظهر الا فى مناسبات خاصة ، كمضى عدد معين من السنوات أو القرون على ميلادها أو وفاتها . وهذا كله لا يتوافر فى الكتاب الذى نحن بصدده .

وعلى ذلك فان التعليل المعقول لصدور كتاب تذكارى عن ابن رشد ، دون انتظار لذكرى مرور ثمانمائة عام على وفاته ، وهى الذكرى التى ستحل بعد اربع سنوات فقط ، هو أن ثمة احساسا باهمية العودة الى افكار ابن رشد فى هذه المرحلة بالذات من تاريخنا ، وهو احساس عاجل لا يحتمل الانتظار . فهل يعنى ذلك أننا نواجه فى أيامنا هذه اوضاعا مماثلة لتلك التى واجهها ابن رشد فى عصره ؟ ان التاريخ لا يعيد نفسه ، مهما قالت التعبيرات الشعبية البلاغية ، ومع ذلك يبدو أن الهاجس الذى الح على المسئولين فى المجلس الاعلى للفنون والآداب ، وفى لجنة الفلسفة والاجتماع ، هو أن لدى هذا الفيلسوف ما يمكن الافادة منه فى المعركة الراهنة التى تدور فى مصر وكثير من البلاد العربية فى سبيل الدفاع عن قيم التنوير .

ان تصدير عاطف العراقى ، المشرف على اصدار الكتاب ، قد كشف عن هذه المسالة بوضوح حين قال : « ونظرا لاهمية فلسفة ابن رشد ، واعتقادنا بان العديد من الدروس المستفادة من فلسفته يمكن أن تقدم الكثير من الحلول لمشكلاتنا الفكرية الحالية ، فقد اتجه تفكير أعضاء لجنة الفلسفة والاجتماع فى المجلس الاعلى للثقافة الى اصدار مجلة عن هذا الفيلسوف .. ص ٩ . كما يتحدث التصدير بعد قليل عن آراء ابن رشد فيصفها بانها « قد تكون من اكثر الاراء تاثيرا حتى يومنا الحالى » .

وهكذا يمكن أن تكون أفكار ابن رشد سلاحا فى يد قوى التنوير ، تستخدمه ضد القوى الظلامية التى تستهدف الغاء عنصر العقل من ماضى هذه الأمة وحاضرها . واذا كانت هذه القوى تستعين بالتراث ، وبما تسميه « العودة الى السلف الصالح » من أجل تبرير دعوتها الى فرض سلطة « نقلية » صارمة ، فان أصحاب فكرة اصدار هذا الكتاب رأوا أن يستعينوا بجانب آخر من التراث من أجل تحقيق هدف مضاد هو الدفاع عن التنوير .

اذا كانت هذه هى الاشكالية التى يعالجها هذا الكتاب التذكارى ، فان مثل هذه الاشكالية تبدو أوسع بكثير من اشكالية العقلانية المطروحة

فى برنامج الندوة ، بل ان اشكالية العقلانية لا تعدو أن تكون مجـــرد جانب واحد ــ له أهميته الكبرى بالطبع ــ من التساؤل الأهم والأخطر . ماذا يمكن أن يعنى لنا ابن رشد فى صراعاتنا الفكرية والثقافية الراهنة ؟

ومع ذلك فان تحديد الكتاب لهـــذه الاشكالية كان يقتضى تخطيط موضوعاته بحيث يعمل معظمها على تحقيق هـدف الاجابة عن التساؤل سالف الذكر . ولســـت أعنى بذلك « تسييس » الكتاب أو صبغه بصبغة دعائية أو أيديولوجية فجة ، لكنى أعتقد أن نظرة ابن رشد الرحبة الى الدين والعقل ، وموقفه الحاسم ازاء أنصار النقل الحرفى ، واستخدامه الذكى لفكرة التأويل ضدهم ــ كل هـــذه موضوعات كان يمكن أن تملأ كتابا كاملا يحقق الهدف الوارد فى التصدير ، ويضفى على أجزائه مزيدا من الوحدة والترابط . ولكن الذى حدث هو أن الكتاب لم يعمـل على تحقيق الهدف المذكور فى مستهله الا فى حدود ضيقة ، وكانت نسبة غير قليلة من موضوعاته تقليدية ، بل مدرسية بمعنى الكلمة .

واقع الأمر أنه ليس من المطلوب فى كتاب كهذا تقديم « تعريف » بمختلف جوانب فلسفة ابن رشد ، ذلك لأن ابن رشـــد ليس بالفيلسوف المجهول ، بل ان المكتبة العربية ــ ولا أقول الأجنبية ــ تضم عددا غير قليل من المؤلفات القيمة ، بعضها باقلام بعض المشاركين والمشاركات فى الكتاب التذكارى . وفى وضع كهذا لا تكون عملية التعريف مطلوبة ، وانما ينبغى تحديد « تيمة » متفق عليها ، تدور حولها بحوث الكتاب ، ويبدو أن هذه « التيمة » قد حددت فى التصـــدير ، ولكنها لم تعالج فى الكتاب نفسه معالجة كافية .

أعود مرة أخرى فاذكر القارىء بما قلته فى مستهل هذا البحث من أن الصعوبات العملية كثيرا ما تحول دون الالتزام بالتخطيط الدقيق لأى مشروع ثقافى وارجو ألا تؤخذ ملاحظاتى النقدية الا على أنها سعى فى سبيل المزيد من الكمال ، ويظل للمشرفين على الكتاب والمسهمين فيـه فضل المشاركة فى عمل علمى جاد يستحق كل مابذل فى سبيل اعداده ومناقشته من وقت وجهد .

حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية

عاطف العراقى

تمهيـــــــد

أود أن اشير فى بداية دراستنا لحقيقة الفلسفة الرشدية من خلال منظور الفلسفة العربية الى أن هدفنا ليس ابعاد ابن رشد ، وفلسفته عن دائرة الاسلام ، اذ لابد أن نضع فى اعتبارنا أنه لا تعارض بين كـون ابن رشد مسلما ، وكون فلسفته ، فلسفة عربية ٠

وهل يمكن أن نتغافل عن حقائق ثابتة نجدها فى كتب الســـــير والتراجم من جهة ، وفى مؤلفات ابن رشد وشروحهمن جهة أخـــرى ٠ لقد كان ابن رشد قاضيا ، وقاضيا للقضاة ، وكتب العديد من الرسائل والكتب الفقهية ومن أبرزها كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » ، بالاضافة الى وجود مؤثرات دينية فى فلسفته ، وان كان قد فهمها فهما خاصا يلتقى وكونه فى الأساس وبالدرجة الأولى فيلسوفا عربيا يعد صاحب أصرح اتجاه عقلى تنويرى فى فـــكرنا الفلسفى العـــربى من مشـرقه الى مغربه ٠

كان ابن رشد وكما سيتبين لنا من خلال عرض بعض نماذج من فلسفته ملتزما بخصائص الفكر الفلسفى ٠ لم يكن مجرد مدافع عن الفكر الاسلامى ولو على الأقل عند الفرق الاسلامية ، بل كان يضع فى اعتباره أساسا الالتزام كما قلنا بخصائص الموقف الفلسفى وذلك بصرف النظر عن اتفاقنا معه أو اختلافنا فى رأى أو أكثر فى الآراء التى قال بها ٠

بل ان الخلاف بينه وبين الأشاعرة والغزالى والصوفية ، كان خلافا معبرا فى جوهره عن التزامه بشروط الموقف الفلسفى والوقفة الفلسفية ،

(*) استاذ الفلسفة العربية ـ قسم الفلسفة بكلية الاداب ـ جامعة القاهرة ٠

واحسب أن الغزالى اذا كان قد التزم بتلك الوقفة ، لما أدى بموقفه حول تكفير الفلاسفة فى بعض الآراء التى قالوا بها . ونحن نعلم ان ابن رشد قد خالف الغزالى نظرا لأن ابن رشد ـ كما قلنا ـ كان معبرا فى أفكاره عن الابتعاد عن مسالة التحريم والتكفير لأنه بالدرجة الأولى كان فيلسوفا عربيا ملتزما بالقول بان الفكرة انما تعد فكرة فلسفية صحيحة اذا كانت معبرة عن الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى . لقد كان يقدم أفكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين . وهكذا فعل الفلاسفة ، فلماذا اذن نطلق على فلسفاتهم بأنها فلسفات اسلامية .

اننا اذا كنا نثير فى دراستنا اليوم ، قضية تسمية الفلسفة التى تركها لنا أجدادنا ، وهل نسميها فلسفة عربية أم نطلق عليها فلسفة اسلامية ، فان ذلك لا يعنى اننا نود بعث قضية دار حولها الخلاف والجدل بين عديد من الدارسين والمهتمين بفلسفتنا ، سواء كانوا باحثين عرب ، أو كانوا من الباحثين الغربيين المستشرقين .

لا نريد اذن من جانبنا مجرد بعث قضية اثيرت منذ نصف قرن من الزمان أو يزيد ولكن قصدنا هو التنبيه الى عدد من الاخطاء وأوجه التعسف التى تشيع الآن وللأسف الشديد فى بلداننا العربية ، والتى كان شيوعها نتيجة منتظرة ومتوقعة حين فضل بعض الباحثين والرواد القدامى تسمية فلسفتنا بالفلسفة الاسلامية . ويقينى أن الباحثين والرواد القدامى ، ومنهم من لا يزال يثرى حياتنا الفلسفية بالعديد من الثمار الفكرية الرائعة ، لو كانوا قد ادركوا ما ستؤدى اليه تلك التسمية ومستقبلا من مخاطر وسوء استخدام ، لترددوا ألف مرة قبل استخدام مصطلح « الفلسفة الاسلامية » .

ومن الأمور التى تلفت النظر ان الرواد سواء فى مصر أو غيرها فى بلدان العالم والذين استخدموا مصطلح الفلسفة الاسلامية قد نظروا الى الفلسفة نظرة دقيقة الى حد كبير ، وكانت عقلياتهم متفتحة ، بحيث نبهوا الى اضرار كل فكر لا عقلانى ، اما الآن وللأسف الشديد فاننا نجد عند بعض من يفضلون تسميتها « بالفلسفة الاسلامية » تشجيعا للفكر اللاعقلانى ، ونشرا للخرافة ، وحشرا لموضوعات داخل اطار فلسفتنا

ليس لها صلة بالفلسفة من قـــريب أو من بعيـــد . ولنعترف بصراحة وموضوعية أن أكثر دراستنا الحالية وخاصـــــة من حيث المنهج ، منهج دراستها ،أصبحت اضحوكة عند الباحثين والمستشرقين الاوربيين . وهل من المعقول ان يصبح فكر ابن تيمية والذى يعد عــدوا لكل فكر ناضج متفتح ، هو الفكر المسيطر على اذهان المشتغلين ببعض الاقسام الفلسفية فى مصر والعالم العربى وذلك على الرغم من لاعقلانية هـــذا الرجـل وسذاجه بعض آرائه. نعم ان من حق المستشرقين الأوربيين أن يضحكوا على ما نطلق عليه فى عالمنا بحوثا فلسفية فى حين أنها لا تنتسب الى الفلسفة من قريب أو من بعيد وتختلف تماما عن الفلسفة كما ينبغى أن تكون ، قلبا وقالبا .

كل هذه المآسى والكوارث قد نتجت بطريقة غير مباشرة عن تسمية فلسفتنا بانها « فلسفة اسلامية » لماذا ؟ لسبب بسيط جدا وهو ان فريقا منا قد خلط خلطا شنيعا بين خصائص الفكر الدينى ، وخصائص الفكر الفلسفى ، وادى هذا الى النظر الى افكار الفيلسوف من خلال منظور الدين ، وهذا من أخطر الاشياء لانه يؤدى الى تفسير اراء الفيلسوف تفسيرا خاطئا . فاذا قلنا مثلا : « ان الفارابى يعد من فلاسفة الاسلام ، وفلسفته تعد فلسفة اسلامية ، وحين نجد الفارابى يقول صراحة بقــدم العالم ، فان البعض من اشباه الباحثين فى الفلسفة ، يقوم بتأويل آراء الفارابى تأويلا فاسدا ، لماذا ؟ لانه ينظر اليه من خلال كونه فيلســوفا اسلاميا وان فلسفته تعد فلسفة اسلامية ، وان الفيلسوف الاسلامى لايصح فى نظرهم أن يقول بقدم العالم.ومن هنا فلابد من انطاق الفارابى بآراء لم يقل بها اطلاقا وذلك حتى يتفق ذلك مع كونه فيلسوفا اسلاميا .

وهكذا الى آخر التفسيرات والتأويلات الفاسدة والتى تعد بالمئات وكلها تجعلنا نقول : ايتها الفلسفة التى يطلق عليها البعض منا انهـــا اسلامية ، كم من الاخطاء والاباطيل والضلال ترتكب باسمك .

هل من المعقول ان انظر الى فلسفة الفيلسوف من خلال منظور التوفيق بين الدين والفلسفة ، فى الوقت الذى نجد فيه ان فلاسفة العرب

لم ينجح واحد منهم فى التوفيق بينهما ؟ هل يمكن أن ننسى قول ابن رشد « بالحقيقتين » أو بالحقيقة ذات الوجهين ؟

لا أكون مبالغا فى القول اذا قلت اننا نحن العرب قد أسأنا ابلغ الاساءة الى فلسفتنا وكان المستشرقون ومازالوا أكثر عمقا ودقة منا فى النظر الى فلسفتنا . لقد أصبح فهمنا لفلسفتنا يدور حول الأساليب الخطابية اللامعقولة والتى نجدها عند أصحاب الفكر المتزمت ، الفكر الرجعى ، الفكر الذى يعد تعبيرا عن الصعود الى الهاوية ، بل - نقول بصراحة - ان النظرات المتجمدة والخاطئة لفلسفتنا انما ساعد على انتشارها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة نوع من الفكر المعادى للفلسفة والذى يسود فى بعض الدول البترولية العربية .

يضاف الى ذلك ان المناخ الفكرى السائد فى أكثر البلدان العربية انما يعد تعبيرا عن الترحيب بالفكر الذى لايمكن اعتباره عقلانيا وبالتالى الذى يضيق بالفكر الحر، الفكر العقلانى، ولنضرب على ذلك مثالا واحدا . اذا قام فرد منا بدراسة عن ابن تيمية تقوم على الترحيب بآراء الرجل بحق وبغير حق ، فانه سيجد الأموال والجوائز تسعى اليه من أكثر البلدان البترولية . وعلى العكس من ذلك تماما اذا قام بتاييد الفكر العقلانى ممثلا فى ابن رشد على سبيل المثال .. وهذا قد يؤدى الى الاعتقاد بالصلة بين الغنى والتأخر الفكرى ، وبين الفقر والتقدم الفكرى . أليس من الملفت للنظر أننا نجد عالمنا العربى بوجه عام قد ارتضى لنفسه آراء الغزالى فادى به هذا الى نوع من التأخر الفكرى ، فى حين أن أوربا بوجه عام قد ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد ومبادىء ابن رشد فأدى بها ذلك الى التقدم الفكرى .

ان العبرة اذن ليست بالتسمية ، فلسفة اسلامية أم فلسفة عربية ، وان كنا نفضل من جانبنا تسميتها : فلسفة عربية . ان مصطلح الفلسفة العربية سيجنبنا أى فهم خاطىء لفلسفتنا . سيباعد بيننا وبين التفسيرات والتأويلات الفاسدة . سيجعلنا ننطلق انطلاقة ايجابية بحيث نفهم فلسفتنا كما ينبغى أن يكون الفهم ، ونربط بينها وبين متطلبات عصرنا الحالى وما سيجىء بعده من عصور المستقبل . وكم كان أكثر المستشرقين

على صواب تماما فى استعمالهم لمصطلح الفلسفة العربية • ومن الذى قال ان فلاسفتنا القدامى كانوا منطلقين من نقطة بداية اسلامية • أننا لو قلنا بهذا القول الخاطىء فكيف نبرر اذن هجوم الغزالى على الفلسفة وذهابه الى تكفير الفلاسفة فى مجموعة من الآراء التى قالوا بها • فاى الفريقين اذن هو المنطلق من بداية اسلامية ؟ الفلاسفة أم الغزالى ؟ اذا قلنا الفلاسفة ، فمعنى هذا أن الغزالى لا صلة له بالاسلام من قريب أو من بعيد لأنه قام بتكفير من نطلق عليهم : فلاسفة الاسـلام • واذا قلنا ان الغزالى هو الذى انطلق من نقطة بداية اسلامية ، فمعنى هـذا أنه من الصحيح تماما الاعتقاد بخطأ وصف فلسفة فلاسفتنا بأنها اسلامية •

ان الحل الذى يبدو لى ، أنه الحل الملائم والذى يعد معبرا عن رؤية عقلانية مستقبلية هو ان نسمى فلسفتنا بالفلسفة العربية • وانتى أعلم تماما ماقد يثيره هذا الرأى من ضـيق فى نفوس البعض وتأويله تأويلا فاسدا • ولكن ينبغى أن نعلم تماما ان العبرة بالحضارة وليس بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة • فالفارابى اذا كان من أصل تركى فارسى ، الا انه يعد من فلاسفة العرب لأنه عاش فى ظل الحضارة العربية•والدليل على ذلك أنه كتب أساسا باللغة العربية•ولو كان المعيار هو الأصل ، لكانت كتب الفارابى بالفارسية ، وما يقال عن الفارابى ، يقال عن ابن سينا وهكذا الى آخر الفلاسفة والذين يعد أصلهم غير عربى ، ولكن افكارهم جاءت تعبيرا عن الحضارة العربية ، وكانت اكثر كتاباتهم باللغة العربية •

اننا اذا كنا نجـد من اساتذتنا أمثـال مصطفى عبد الرازق ، وابراهيم مدكور من يفضـلون مصـطلح الفلسـفة الاسـلامية ، ومن أساتذتنا أمثال احمد لطفى السيد من يذهبون الى تسميتها بالفلسـفة العربية ، فاننى من جانبى لا اتردد فى أن أطلق عليها مصطلح الفلسفة العربية•وكفانا ماحدث من سوء فهم ، وكفانا ما يلجأ اليه البعض من أوجه التعسف واطلاق الاحكام غير الواضحة والتى تذكـرنا بالكلمات المتقاطعة • واذا كنا لانطلق على علم الهندسة مثلا ، أنها هندسة مسيحية أو هندسة اسلامية • واذا كنـا لا نطلق على علم النفس ، عـلم نفس

مسيحى أو علم نفس اسلامى ، لأن الهندسة هى الهندسة فى حد ذاتها ، وعلم النفس هو علم النفس فى حد ذاته . فلماذا اذن نطلق على فلسفتنا مصطلح الفلسفة الاسلامية ؟ ان فلسفتنا فلسفة عربية قلبا وقالبا . وهذا هو الصحيح فيما اعتقد به وأدافع عنه ، تماما كما نقول فلسفة انجليزية وفلسفة المانية وفلسفة فرنسية.وغير مجد فى يقينى واعتقادى الاصرار على تسميتها بالفلسفة الاسلامية مع ما فى التسمية من اخطاء ، وان كان اكثرهم لا يعلمون .

لابد اذن من تحديد مجال الفلســـفة وذلك حتى لا نقع فى اخطاء لا حصر لها . واعتقد من جانبى ان الشيخ مصطفى عبد الرازق قد جانبه الصواب حين رأى أن علم أصول الفقه يعد مبحثا من مباحث الفلسفة . لقد أدى هذا الرأى الى أخطاء لا حصر لها ، اذ لانجد صلة بين خصائص الفكر الفلسفى وخصائص علم أصول الفقه .

شروح ابن رشد على ارسطو وحقيقة الفلسفة الرشدية :

اذا كنا قد اشرنا منذ قليـل الى اننا ســـندرس مجموعة من آراء ابن رشد والتى تعد معبرة عن كون فلسفتنا انما هى فى أساسها وجوهرها تعد فلسفة عربية ، فاننا نجد من الضرورى القول بأن الدارس للفلسفة الرشدية ، يجد انه من أهم الاشياء ان يضع فى اعتباره ، أهمية شروح ابن رشد على أرسطو . ان الدارس لهذه الشروح يجد انها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته.فطالما نجد بين تضاعيفها نقدا حرا جريئا للمتكلمين وغيرهم من مفكرى العرب . وطالما نجد فيها أيضا دعـــوة الى اللجوء الى البرهان ، وتجاوز ما عداه من أساليب اقناعية وخطابية وجدلية .

ولكن قد يقال ان هذه الشروح لاتمثل وجهة نظر الحقيقة . اذ ان العادة قد جرت على ان المفكر حين يؤلف كتابا يودعه أفكاره الخاصة . وحين يشرح أو يفسر كتابا لغيره يقتصر على ايراد افكار واضع الكتاب نفسه . ولكن ردنا على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تماما عن ذلك . فهو :

أولا - يبدى اعجابه الشديد بارسطو كما سيتبين لنا بعد قليل ·
وثانيا - نجد بين ثنايا مؤلفاته تاييدا يذهب اليه فى شروحه على أرسطو ·

وهذا ان دلنا على شيء فانما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة الى شروح الفيلسوف وبحيث نضمها الى مؤلفاته اذا اردنا فهم فلسفته فهما دقيقا بل ان مؤلفاته تعد من بعض الزوايا ، أقل أهمية من شروحه ·

نوضح ذلك بالقول ان مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة تعد مشكلة زمنية ، بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم فى عصرهم قبل البدء فى تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة · وهذا هو دافع ابن رشد مثلا لكتابة « فصل المقال » و «مناهج الأدلة » وهذان الكتابان طالما احتفلنا بهما وبالغنا فى بيان عمقهما متغافلين عن شروحه · بالاضافة الى ان كتابه « تهافت التهافت » انما كان الهدف الأساسى منه مجرد الرد على الغزالى ، بمعنى أنه يتضمن عرضا نقديا ·

قلنا ان فيلسوفنا ابن رشد قد أبدى اعجابه بأرسطو · دليل هذا أننا اذا رجعنا الى شروحه وبعض تاليفه وجدناه يفضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده حتى ابن رشد· فهو مثلا يقول فى مقدمة تفسيره لكتاب الطبيعيات : « مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلا · هو الذى ألف علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة ، وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التى ألفت فى هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها » ·

ويقول ابن رشد فى مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو : نحمد الله كثيرا على ذلك الرجل - أى أرسطو - فنضعه فى أسمى درجات الفضل البشرى والتى لم يستطع أن يصل اليها أى رجل فى أى عصر ·

ونود أن نشير من جانبنا فى معرض دعوتنا الى هذا المنهج الذى قلنا انه يتمثل فى المطالبة بالرجوع الى شروح الفيلسوف على أرسطو ، الى أن هذا الاعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارىء

فحسب بل نحسب أنه كان صادرا عن عقيدة . ودليلنا على ذلك ان هذا الاعجاب من جانبه قد استحال الى محاولة لتاييد أرسطو وتبرير أقواله فى أكثر نظرياته . فهو يتاثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئا لأنه اتبع المنهج البرهانى . واذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان — كما سيتضح بعد قليل — استطعنا القول بلا أدنى تردد أن شروحه هذه تعنى جزءا لاينفصل عن نظرياته الفلسفية ، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته الا اذا استخلصنا فهما لها وتاويلا من خلال تلاخيصه وشروحه على أرسطو بوجه خاص ، بل لابد ان نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره . فهو دائما ما يعمد الى عرض ارائه الخاصة فى سياق شروحه . وهو اذا كان يفسر كتب ارسطو ويعلق عليها فانه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق الى بعض القضايا الفلسفية اللاهوتية ولاسيما فى معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم . ونستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر . اننا اذا تعمقنا فى شروحه وتلاخيصه وجدنا من جانبه مغزى غاية فى الدلالة . هذا المغزى يتمثل فى أنه اذا كان ينقد رأيا من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته ومع مبادىء أرسطو وفلسفته التى قلنا فيما سبق أنه يؤيدها تاييدا ظاهرا .

نضرب على ذلك مثالا واضحا من تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول ابن رشد فى تلخيص السماع الطبيعى لأرسطو : « أن قصدنا من هذا القول أن نعمد الى كتب أرسطو فنجرد منها الاقاويل العلمية التى يقتضيها مذهبه أعنى أوثقها ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء اذا كانت قليلة الاقناع وغير نافعة فى معرفة مذهبه ، وانما أعتمدنا نقل هذا الرأى من بين آراء القدماء كان قد ظهر للجميع انه أشد اقتناعا واثبت حجة . وكان الذى حركنا الى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه فيكون سببا لخفاء الوقوف على ما بها من حق أو ضده .

يحاول ابن رشد اذن الدفاع عن القضايا الأرسطية . وهذا ظاهر ظهورا بينا من خلال شروحه وتفاسيره ومن خلال مؤلفاته أيضا . واذا كنا ندعو من جانبنا اليوم الى منهج جديد يتمثل فى الاعتماد — كما قلنا —

على شروحه بصفة خاصة فان تحت يدنا الكثير من النصوص التى تنهض دليلا على تأييد. دعوتنا اليوم وقد آن لنا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى أن نبحث فى فلسفة ابن رشد بحثا ينظر اليها من منظور يختلف عن ذلك المنظور الذى بحثت فلسفته على أساسه ، وهو ذلك المنظور التقليدى الذى يبحث فيها من خلال مؤلفاته. كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت ، من خلال بيان اتفاقها واختلافها مع الجانب الدينى.

طريقة البرهان :

اذا كان ابن رشد - كما اتضح لنا - يؤيد أرسطو دون غيره فان سبب ذلك أنه يحاول الارتفاع الى مستوى البرهان - كما قلنا - ومحاولته الارتفاع الى هذا المستوى البرهانى هو الذى جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابى وابن سينا تارة أخرى ، مبينا ان الكثير من أقوالهم لاتعدو كونها طرقا اقناعية أو على أحسن الفروض طرقا جدلية ، وكل من الطريقتين تعدان فى مرحلة أدنى من مرحلة البرهان .

نقول هذا اليوم ونؤكد على قولنا هذا . وطالما قلنا أن هناك الكثير من النصوص التى تقطع بذلك قطعا لا مجال للشك فيه . فهو يقول فى تفسيره لكتاب مابعد الطبيعة لأرسطو : « فليس بواجب أن نفحص فحصا بالغا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف ، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان .

واذا قال قائل بأن هذا القول فى مدلوله يعد قولا أرسطيا ، فاننا من جانبنا نسوق قولا من تهافت التهافت لابن رشد يؤيد اتجاه فيلسوفنا الى البرهان . فهو يقول : « أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان ، كما يقول فى معرض تفضيله الطريق البرهانى على ماعداه من طرق أخرى : ان الأوقايل البرهانية قليلة جدا حتى انها كالذهب الابريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر ، كما يقول فيلسوفنا أيضا فى معرض رده على الغزالى - ان الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لامستندين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان . بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة .

ابن رشد يقول هذا فى مؤلفاته . وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو . استمع اليه يقول فى تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو — فى معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساسا فيما يرى أهل جدل لا برهان — يقول فليسوفنا : فانه لما كان هذا العلم — سيقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح ، عرض لهم ان ينصروها بأى نوع من الاقاويل سواء كانت سوفسطائية ، جاحدة للمبادىء الأولى او جدلية ، أو خطابية ، أو شعرية ، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها(١) .

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كــله أن ابن رشد ينقد الطريقتين ويرتضى لنفسه طريقا ثالثا فهو ينقد الأدلة الخطابية — وهذا هو الطريق الأول — لأنها جعلت لأهل الاقناع الذين يسلكون المسلك الاقنــاعى فى جوانب بحثهم واعتقادهم .

وهو ينقد أيضا الأدلة الجدلية ، وهذا هو الطريق الثانى — اذ انها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام .ونقده لهم أعنف من نقده لأصحاب المسلك الاقناعى . فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الاقناعية وما فيها من بساطة ، كما لم يستطيعوا الصعــود الى مستوى البرهان ، بل نقدوا مسلك كل من أهل الاقناع والفلاسفة .

اما الطريق الثالث — وهو كما قلنا أن ابن رشد يرتضيه لنفسه — فهو طريق البرهان وهو عنده خاص بالفلاسفة ، أو ينبغى أن يكــون كذلك . وابن رشد يؤيد المسلك البرهانى أو القيــاس البرهانى لانه فليسوف أصلا . والمبادىء التى يتلزمها أهل البرهان هى المبادىء العقلية والمنطقية التى لا يستطيع أى فليسوف التخلى عنها فى بحثه فى قضايا الفلسفة .

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك فى كتابنا « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص٥٠ ومابعدها وكتابنا : المنهج النقدى فى فلسة ابن رشد ، وكتابنا : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية وأيضا كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية .

اذا رجعنا الى تلخيص ابن رشد لبرهان ارسطو ، وجدنا ابن رشد يقول : ان البرهان يقرر اننا نعلم الشىء علما حقيقيا متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون بل متى علمناه بالعلة الموجدة لوجوده ، وعلمنا انها علته انه لايمكن أن يوجد دون تلك العلة ٠

كما يذهب الى أنه كان من الضرورى أن يفيد البرهان علم الشىء على ماهو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود ـ اذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع ـ فانه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل ، وغير معروفة بحد أوسط ، وان تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعا : اى علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشىء المنتج نفسه ٠

بالاضافة الى ان هذه المقدمات تعرف بالعقل وهو الذى يدرك اجزاء القضية المعروفة بنفسها ٠ دليل هذا ان النتيجة الضرورية ـ فيمـا يرى ابن رشد ـ لاتكون الا عن مقدمات ضرورية ٠

واذ كان من شرط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية ، فانه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أى غير مستحيلة ولا متغيرة ٠

نظرية المعـــرفة :

قلنا ان ابن رشد قد ارتضى طريق البرهان مستمدا أساسه من أرسطو وذلك من خلال شروحه ، ثم حاول تطبيقه على كافة المشكلات الفلسفية ٠ وهذا يؤدى بنا الى التاكيد على القـــول بضرورة الاعتماد أساسا على الشروح ، بحيث أننا اذا وجدنا ثمة تعارض بين قضاياه التى بثها فى تضاعيف شروحه وقضاياه التى ذهب اليها فى مؤلفاته فان الأساس عندنا هو الشروح لا المؤلفات ، التى لا يخفى ـ كما قلنا ـ أن بعض ما فيها قد وضع لظروف وأسباب تاريخية ٠

واذا كنا قد سقنا فيما سبق بعض الأقوال التى ذكرها ابن رشـــد والتى تهدينا الى الطـــريق الذى ارتضاه ، فاننا أيضا اذا رجعنا الى الأسس الرئيسية التى تحكم نظرياته وجدنا صدق ذلك ٠ بمعنى أنه من

السهل علينا رد عناصر فلسفته الى مبادىء استقاها عن ارسطو وتوصل اليها - كما قلنا - من خلال قيامه بالشرح والتفسير ، مقدما لنا الدليل تلو الدليل على صحة ما ارتضاه وقرره ، ويمكن أن ندلل على ذلك بامثلة موجزة غاية الايجاز قاصـدين من ذلك ، الدعـوة الى تجـاوز ذلك الطريق التقليدى والذى طالما بحثت فلسفته على أساسـه ، ومن بينها نظرية المعرفة .

فهو مثلا فى هذه النظرية يتجاوز المعرفة الحسية ليصل الى المعرفة العقلية ، طبقا لما يقول به من تدرج الوظائف العقلية ، وبناء على رأيه الذى يذهب فيه الى أن المعقولات تستند الى المحسوسات .

وهذا ان دلنا على شىء فانما يدلنا على أن فيلسوفنا شأنه فى ذلك شأن أرسطو ، يصعد من الحسى الى العقلى ومن الجزئى الى الكلى ، فليس العلم علما للمعنى الكلى ، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يتمثل فى قيام الذهن بتجريد الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد .

من هذه النقطة - فيما نعتقد - يبدأ ابن رشد فى بيـان رايه فى مشكلة غاية فى الأهمية لعبت دورا هاما عند فلاسفة ومتصوفة العرب ، فاذا كنا نجد طريقين للاتصال : اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصـل حصول المعقولات فى عقلنا واتصال يعتمد على القول بأنه موهبة الهية لاتتيسر الا للسعداء ، فان ابن رشد يقول بالطـريق الأول وذلك طبقا لمذهبه فى تدرج المعرفة الانسانية من المحسوسات حتى تصل الى المعقولات ، أى يقول بتطور طبيعى للعمرفة منكرا طريق التصوف ، وذلك - كما قلنا - يتمثل فى اعلانه أنه لا سبيل الى الاتصال الا بالعلم أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الانسان الى أقصى قوتها .

العلاقات بين الأسباب والمسببات :

قلنا أن ابن رشد قد بحث فى مجالات وموضوعات عديدة واذا اردنا أن ننتقل من البحث فى المعرفة الى البحث فى الوجود عند ابن رشد وجدنا أنه كما انتصر للعقل فى بحثه فى المعرفة ، فانه فعل ذلك حين بحث فى الوجود . لقد ابتعد ابتعادا تاما عن كل رأى لايتفق مع العقل .

وإذا كان البحث فى الوجود يعد بحثا متشعب الجوانب ، فاننا سنقتصر على بعض الجوانب فى بحثه فى الوجود .

فالواقع أن الدارس للفكر الفلسفى العربى يلاحظ أن المفكرين الذين يتجهون اتجاها عقليا كابن رشد يقررون أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ولكن المفكرين الذين لا يعتمدون على العقل كالاشاعرة والغزالى يذهبون الى ان العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية بل ترجع الى مجرد العادة ، والله تعالى قادر على خرق العلاقات بين الاشياء لأنه تعالى يؤثر فى الأشياء بطريقة مباشرة وارادته مطلقة غير مقيدة بضروريات فكل شىء ممكن بالنسبة له تعالى وكل حركة وكل تغيير مصدرها الله . ومعنى هذا ان نفى القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادىء الأشاعرة ، بدليل ذهابهم الى أن الله اذا اراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون لاستطاع ذلك ، ويبدل العادة وخلق عرضا بدلا من عرض آخر ، وهذا يؤدى بدوره الى حدوث معجزة ، اذ المعجزة ما هى الا خرق للعادة .

هذه ادلة تنهض على نفى القاعدة السببية ، أى عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب والمسببات .وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه بالعلة الأولى ، اما ما يسمى بالعلل القريبة فانهم لايعترفون بها اذ من الممكن أن يحدث الشبع رغم عدم تناول الطعام ومن الممكن أن يحدث الجوع رغم تناول الطعام وهكذا الى آخر هذه الأمثلة ، ومعنى هذا ان ما يبدو من عمل العلل القريبة يعد من قبيل الوهم ، لأن الله هو الذى يخلقها كما يخلق لنا ما يظهر من آثارها.

وإذا كان الاشاعر يذهبون الى نفى القاعدة السببية ، فان الغزالى قد تاثر بهم اكبر تاثر ، بحيث أن موقفه فى هذا المجال يعد موقفا اشعريا قلبا وقالبا . فهو قد سار على نهج طائفة من كبار الاشاعرة كابى الحسين الأشعرى والباقلانى ، فيما يختص بقولهم ان الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب ، انما هو اقتران مرده الى العادة ، لا الى الضرورة العقلية .

وقد عرض الغزالى موقفه الذى سار فيه على نهج الاشاعرة ، فى العديد من كتبه كالمنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة ، لكى يبين لنا أنه من الجائز مثلا وقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق او تحول القطن الى رماد محترق دون ملاقاة النار .

هذا عن التيار الأشعرى الذى تابعه الغـــزالى ، فمـا هو موقف فيلسوفنا ابن رشد ؟ لقد اهتم ابن رشد اهتماما كبيرا بالبحث فى هـذا المجال لأنه يتعلق تعلقا تاما بنظرته الى الوجود . ونستطيع أن نقول ان نظرة ابن رشد لمشكلة السببية تعد ـ كما سبق أن ذكـــرنا ـ انتصارا للعقل ، ويتمثل هذا الانتصار للعقل سواء فى الجانب النقدى الذى اهتم فيه ابن رشد بنقد الأشاعرة والغزالى ، أو فى الجانب الايجابى الذى عبر فيه عن موقفه . ولنقف الآن وقفة قصيرة عند هذا المجال ، مجال السببية عند ابن رشد ، حتى يتبين لنا كيف انتصر ابن رشد للعقل .

لقد كان ابن رشد حريصا على نقد رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا ـ كما ذكرنا ـ بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها . ان أقوالهم فى نظره تعد أقوالا سوفسطائية ومخالفة لطباع الانسان فى اعتقاداته وفى أعماله . ومن هنا يكون انكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها فى المحسوسات انما هو من قبيل الافعال السوفسطائية .

ولكن ماذا يعنى ابن رشد بالأقوال أو الافعال السوفسطائية حتى ينقد الأشاعرة ؟

انه يعنى أننا نتصرف فى حياتنا بناء على ان لـــكل شىء طبيعة ثابتة . فطبيعة الماء هى البرودة وشرب الماء لابد أن يؤدى الى الارتواء . فاذا قلنا انه لاتوجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النـــار والحرارة فان هذا يعنى أن أقوالنا لاتتفق مع تصرفاتنا وافعالنا .

ومن هنا يذهب ابن رشد الى اننا نجد لكل شىء طبيعة خاصة وفعلا معينا . فالنار مثلا اذا قربت من الشىء القابل للاحتراق ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الاحراق ، فان هذا يؤدى الى الاحتراق ضرورة .

ونود أن نشير الى ان ابن رشد يبين لنا أن موقفه يعد موقفا متفقا مع الدين اذ أن الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، والاعتقاد بأن لكل شىء طبيعة معينة وخاصية محددة ، سيؤدى بنا الى أن نتعرف على الحكمة الالهية والعناية والغائية فى هذا الكون . يقول الله تعالى : « صنع الله الذى اتقن كل شىء » ويقول تعالى : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور » .

قلنا ان نظرة ابن رشد فى هذا المجال تعد انتصارا للعقل ، اذ انه بعد أن قرر ان العلاقات بين الاسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ذهب الى أن من يلغى الاسباب ولا يؤكد على وجودها فانه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات ، اذ ان العقل ليس شيئا أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الاسباب فقد رفع العقل .

وبهذا ينتهى ابن رشد الى الربط بين السبب والعقل ، فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل . ومن هنا لاتكون الآراء التى ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم معبرة عن العقل وهذا هو السبب الرئيسى الذى دفع ابن رشد الى نقد موقفهم وكل موقف يشابه موقفهم معبرا عن انتصار العقل فى هذا المجال من المجالات الفلسفية التى يبحث فيها .

قدم العالم :

هذا عن مشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات ، فاذا انتقلنا الى مثال ثان من بين عشرات الأمثلة التى تنهض على تأييده الاتجاه الارسطى ومحاولة الوصول الى الطريق البرهانى اتضح لنا ضرورة الرجوع الى شروحه بصفة خاصة .

هذا المثال يبدو فى أدلته على قدم العالم والتى فند بها اعتراضات الغزالى التى تقوم على القول بحدوث العالم .

ففى الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقيم دليله على فكرة الحركة الأرسطية . وهو بذلك قد ابتعد عن الطريق الجدلى والاقناعى

حتى يصل الى مرتبة البرهان بحيث يبدو لنا أن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها انما يتمثل فى هذه التفرقة بين الطرق الثلاث مختارا منها الطريق الثالث الذى يعده اكثر الطرق سموا ويقينا وهو طريق البرهان كما قلنا.

اما الدليل الثانى فيقيمه على فكرة الزمان . واذا تعمقنا فى دراسة هذا الدليل وجدنا تاثره بارسطو الى حد بعيد . اذ انه يربط دائما بين آراء ارسطو وآرائه هو فى الطبيعة الضرورية لكل موجود .

وفى الدليل الثالث يناقش فليسوفنا فكـــرة الامكان او الاحتمال ويذهب الى دحضها تماما . وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذى لايتغير أبدا .

اما فى الدليل الرابع والأخير فنجده يناقش فكرة وجود مادة أو محل قابل للشىء الممكن ذاهبا الى أنه لايمكن أن يتكون شىء عن لاشىء فان معنى التكون هو انقلاب الشىء وتغيره مما هو بالقـــوة الى ما هو بالفعل . ولذلك لا يمكن أن يكون عدم الشىء هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشىء الذى يوصف بالكون اعنى الذى نقول فيه أنه يتكون .

خاتمــــــة :

اذا كان الفيلسوف العربى ابن رشد ، قد انتقل الى دار الخلود فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م ، فاننا تخليدا لذكراه لابد وان نشير الى بعض الدروس التى يمكن الاستفادة منها فى حياتنا التى نحياها ، أى حياتنا الفكرية ، وذلك بعد أن أشرنا الى بعض نماذج فكره كفيلسوف عربى ، فاذا كنا نتحدث اليوم عن قضايا كالتراث والأصـــالة والمعاصرة والتجديد ، وموقفنا من الحضارة الغربية ، وموقفنا من العقل وعلاقته بتراث الأقدمين ، اقول اذا كنا نتحدث اليوم عن هذه القضايا والجوانب ، فانه من الضرورى ــ فيما أرى من جانبى ــ الرجوع الى تراث هـــذا الفليسوف ابن رشـــد ، اذ اننى أعتقد ان الآراء التى قال بها تفيـــدنا فى تحديد موقفنا من اكثر هذه القضايا .

لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق ، نسقا فلسفيا محكما يعد تعبيرا عن

ثورة العقل وانتصاره ، وبذل فى التوصل الى الآراء التى يتكون منها نسقه الفلسفى جهدا ، وجهدا كبيرا واذا كانت بعض آرائه قـد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء فى أوربا أو فى بلداننا العربية فانها قد لاقت الاعجاب أيضا • بل ان هذه المعارضة فى حد ذاتها تعد دليلا ودليلا قويا على ان آراءه كانت ومازالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لافكر مغلق وكان ابن رشد بهذا كله جديرا بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفى العالمى من أوسع وأرحب ابوابه •

ويقينى أن أى دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بامكانه ، اذا كان منصفا وموضوعيا فى أحكامه تخطى أو تجاوز آراء هذا الفيلسوف الممتاز التفكير سواء فى جانبها النقـدى أو جانبها الايجابى • هـذا الفيلسوف الذى قدر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربى ، بل آخر فلاسفة العرب ، بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة وكلمة الفيلسوف •

واذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضايا الأصالة والمعاصرة ، واذا أردنا وصل ما انقطع ، أى أن نجـد مستقبلا فلاسفة فى وطننا العربى ، فلا مفر فيما يبدو لنا ـ من تدبر آراء هذا الفليسوف ودراستها دراسة دقيقة ، وكم فى فلسفتـه من آراء مازلنا فى القرن العشرين فى حاجة ماسة اليها •

ويكفى فيلسوفنا فخرا أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التى تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أى عظمة أخرى • يكفى فيلسوفنا فخرا أن فلسفته لم تكن محصورة فى نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة ، وكانه ادرك أنه يجب النظر الى الفكر الفلسفى فى حد ذاته وبصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة •

أننا اذا نظرنا الى ابن رشد كمجرد فيلسوف اسلامى ، فان هذه النظرة تعد خاطئة قلبا وقالبا ولا يصح أن نقلل من أهمية نقده للغزالى وكيف أن منطلقات ابن رشد ، تختلف اختلافا جـذريا عن منطلقات الغزالى فاذا حصرنا فلسفة ابن رشد فى النطاق التوفيقى فكيف نبرز اذن هجوم الغزالى ولجوئه الى تكفير الفلاسفة ؟

ان ابن رشد اذا كان قد استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العـرب فى المشرق العربى وفى المغرب العربى والذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل ، الا انه قدم لنا مذهبا لانستطيع أن نقول أنه يعد مجرد صدى لآراء من سبقوه ، بل كان تعبيرا من جانبه عن آراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذى يعد — فيما نرى من جانبنا — اكبر عميد للفلسفة فى بلاد المشرق والمغرب معا وصاحب اتجاه يقوم على اعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة .

غير مجد فى ملتى واعتقادى اهمال فلسفة وفكر هـذا الفيلسوف ومن الامور التى يؤسف لها اننا فى عالمنا العربى لم نستفد بعد من دروسه الاستفادة الكاملة . هذا على الرغم من أن أوربا قد استفادت من آراء هذا الفليسوف واستوعبت دروسه جيدا . لقد أدت آراؤه العلمية والعقلية الى التقدم الفكرى لأوربا التى أخذت بآرائه فى حين تأخر الشرق بوجه عام لأنه كان عالة على الغزالى ، هذا المفكر الذى حشر حشرا فى زمرة الفلاسفة وقال بآراء غير عقلية .

اننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ ، أى الربط بين تقدم أوربا وفكر ابن رشد من جهة وتأخر العرب والشرق وفكر الغزالى من جهـة أخرى . فهل استفدنا جيدا من هذا الدرس ؟ واقعنا الفكرى اليوم يقول اننا لم نستفد شيئا .

أن عالمنا العربى اليوم من مشرقه الى مغربه تسوده وتسيطر عليه اتجاهات غير عقلية اتجاهات تدخل فى مجال اللامعقول ، وما احوجنا الى أن نتذكر تماما دروس أعظم فلاسفة العقل عند العـرب على وجه الاطلاق ، وهو فيلسوفنا ابن رشد .

اننا نعانى اليوم من فقر فكرى واضح ، نعانى من جدب عقلى ، وأعتقد اعتقادا راسخا أنه بالامكان تجنب هذا الفقر الفكرى والابتعاد عن حالة الجدب العقلى بالرجوع الى فلسفة ابن رشد التى كانت معبرة كما قلت عن ثورة العقل ، مؤيدة لانتصار العقل .

لقد ترك لنا ابن رشد كتبا ورسائل فى مجال الفقه ، وقد بحث فى مجال الفقه من خلال منظور عقلانى . وقد آن لنا الآن - بعد ان وصلنا الى حالة من التخلف الفكرى - الرجوع الى آرائه الفقهية ، أو على الأقل الاستفادة من منهجه فى هذا المجال .

لقد اشتغل ابن رشد بالطب وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة وقدم لنا الكثير من الآراء العلمية فى هذا المجال . واقدام ابن رشد على التاليف فى مجال الطب يدل على أنه كان يعتز بالعلم وما احوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم ، فان هذا أفضل لنا . اننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشيع الآن فى عالمنا العربى من تيارات تسخر من العلم ، تسخر من الحضارة . ان هذه التيارات الخرافية واللاعقلانية اذا قدر لها الاستمرار والنمو ، فسوف نصبح اضحوكة بين الأمم وستلحق بنا لعنة السماء .

لقد دعا ابن رشد من خلال أكثر كتبه الى الانفتاح والاستفادة من أفكار الأمم الأخرى وما احوجنا الآن الى تلك الدعوة .

اقول اننا الآن وفى أمس الحاجة الى الاستفادة من دعوة ابن رشد الى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى . عار علينا الاستماع الى تلك الدعوات التى تصدر الآن عن بعض العقول الضيقة ، عقول العصر الحجرى ، والتى تصف لنا افكار الأمم الأخرى بأنها تعد كبحر من الظلمات . نعم مازلنا نجد بيننا فى بلداننا العربية وفى الوقت الذى نحن فى أمس الحاجة الى الانفتاح على علم الغرب وحضارة الغرب ، اقول ما زلنا نجد بيننا من يصور لنا الانفتاح الفكرى وكأنه كفر فهل بعد هذا نطمع فى التقدم ؟

أننا اعتقد اعتقادا راسخا بأننا اذا كنا قد استمعنا الى صوت العقل ، صوت المنطق ، صوت ابن رشد وهو ينادى فى كتبه بوجوب الاقبال على علوم الآخرين ، وما كان منها صوابا قبلناه منهم ، وما كان منها ليس بصواب ، نبهنا اليه لكان الحال غير الحال . هذا ما قاله لنا ابن رشد وينبغى ان نستوعب هذا الدرس جيدا ومن الغريب أن هذا

الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان ، ولكننا صممنا آذاننا عن الاستماع اليه حتى وصلنا الى تلك الحالة التى يرثى لها ٠

نعم لقد حذرنا ابن رشد من كل دعوة لاتقوم على العقل ٠ نبهنا الى مغالطات الاشاعرة مثلا كفرقة من الفرق الكلامية التى تعد مسئولة عن طرح العقل جانبا بل السخرية منه ٠ فهل نفهم الآن ما نبهنا اليه ٠ أننا لم نفهم شيئا فوقعنا فيما وقعنا فيه من الابتعاد عن العقل ٠ واذا ابتعدنا عن العقل ، فمعنى ذلك الوقوع فى اللامعقول ، بل اقول الوقـــوع فى الخرافة والأساطير ٠

رحم الله ابن رشد الذى حذرنا من اخطـــاء ومغالطات مفـــكر كالغزالى ٠ فهل استمعنا اليوم الى تحذيره ؟

أننا اليوم اذا كنا بين أمرين اثنين لا ثالث لهما ، اما الاحتكام الى العقل وجعله الدليل والرائد ، أو اللجـــوء الى اللامعقول والخرافة ، فيقينى أننا لابد وان نختار الطريق الأول الذى دعانا اليه ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون ، دعانا الى هذا الطريق منبها ومحذرا من مخاطر الطريق الثانى ، الطريق المظلم ، الطريق المسدود ، الطريق المغلق ٠

اذا أردنا لأنفسنا الحياة ، اذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفى والعربى ، فينبغى علينا أن نستمع الى صوت ابن رشد ، صوت الأستاذ ، صوت عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى ٠ هذا ما نقوله اليوم ونحن نحلل هوية فكر ابن رشد ، هوية فلسفتنا وكيف أنها أساسا تعد فلسفة عربية حتى لا ننظر اليها من خلال المنظور التوفيقى ، المنظور الذى باعد بيننا وبين الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى ٠ فهل ياترى سيجد هذا القول من جانبنا صداه ، هل سيجد آذانا صاغية فى عالمنا العربى المعاصر من مشرقه الى مغربه ؟

الحوار

حـــوار النـــــدوة

منى أبو سنه

الاشـكالية الأولى

حسن عبد الحميد : أستاذ الفلسفة بآداب عين شمس

الاشكالية الأولى المطروحة فى هذه الندوة والتى تدور على الجدل حول ما اذا كانت الفلسفة اسلامية أم عـــربية هى اشكالية عفى عليها الزمان ٠ انها من صنع المستشرقين فى القرن التاسع عشر وفى القـرن العشرين ٠ فعندما قال هؤلاء بثقافة اسلامية وفلســـفة اسلامية وحضارة اسلامية كان هذا القول لســـبب فى نفس يعقوب من أجـــل أن يقيموا معارضة بين العربية والاسلامية ٠ وبالتالى فانا لا أريد أن ادخل فى هذه الاشكالية الزائفة كما قال حامد طاهر واكتفى بالقول بأن هـذه الثقافة أو هذه الحضارة هى ثقافة عربية وحضارة عربية مولت بأموال المسلمين عن طريق الجزية والخراج ٠

أما قول حامد طاهر بأن الفلسفة ، فى زمن ابن رشـــد ، تعنى المنطق فأنا أود مناقشة هذا القول وأتساءل : ماهو المنطق وما علاقته بأرسطو وما علاقته بابن رشد ؟ ان « الاورجانون » عند أرسطو وبالذات « التحليلات الأولى » سمحت له أن يطل على الانسانية من عالمه ٠ وأنا لا أتصور مفكرا فى التاريخ بلغ حجم الاكتفاء الذاتى مثلما بلغه أرسطو بعد اكتشافه مبدأ القياس ٠ وهذا الاكتشاف مردود الى قـــراءة أرسطو النقدية لأفلاطون ٠ وبعدها ربط بين المنطق وفلسفته ٠ ولهذا فعندما يقول حامد طاهر ان الفلسفة هى المنطق فانا افهم من ذلك أن الميتافزيقا عند كل من أرسطو وابن رشد مرتبطة بالمنطق ٠

(*) استاذ ورئيس قسم اللغة الانجليزية ـ كلية التربية ٠ جامعة عين شمس ٠

وثمة ملحوظة أخيرة وهى ضرورة طرح كل الاشكاليات فى الفلسفة الاسلامية ، فى علاقتها التاريخية بالتراث الهيلينى لأن هذا التراث هو الوسط الثقافى الذى من خلاله نشأت الثقـــافة الاسلامية • وفى نفس الوقت يجب دراسة ابن رشد بمنظور معاصر لنرى كيف يمكن الافادة منه كما أفادت منه أوروبا وبالذات فى عصر النهضـــة وذلك لتاسيس ثقافة عربية اسلامية •

سيدى عشماوى : مدرس بقسم التاريخ بآداب القاهرة

الاشكالية الأولى ، فى هذه الندوة ، ليست زائفة فهى لم تحسم لصالح طرف دون آخر كما تصور فتح الله خليف • وفى تقديرى أن التعامل مع هذه الاشكالية ينبغى أن ينطلق من مقولة أن ثمة خصوصية عربية للاسلام رغم عالمية الدين الاسلامى • فالوحى نزل على محمد النبى العربى ، ومعجزة الدين الاسلامى القرآن ، والعرب هم الذين بشروا بهذا الدين وهم الذين أسسـوا الدولة العـــربية الاســـلامية • ومعنى ذلك أن ليس ثمة تناقض بين ما هو اســـلامى وما هو عـــربى • ولكن عـــدم وجـــود تنـــاقض لا يعنى أن حـــل الاشـــكالية ياتى بالتلفيـــق وانما يعنى أن ياتى الحل بالتوفيق بين ماهو عربى وما هو اسلامى •

احمد عبد الحليم عطية : أستاذ مساعد الفلسفة بآداب القاهرة

هذه الندوة مواكبة لمجموعة من الأحداث يمر بها الوطن العربى • وليس فى امكان احد ان يفصل بين الفلسفة والوطن العربى فقـــد ثار جدل ، منذ فترة وجيزة ، حول مؤتمر الاقليات والآن نثير جدلا وهميا حول فلسفة عربية أو اسلامية • وهنا أنوه بأن الجامعة الأهلية فى بداية هذا القرن كانت تضم مستشرقين يتبنون تسمية « فلسفة عـــربية » ، وعندما تحولت الى جامعة مصرية أصبحت التسمية « فلسفة اسلامية »، والآن ثمة محاولة تدعو الى أن ابن رشد ينتمى الى حضارة شرق أوسطية وأنه هونفسه فيلسوف شرق أوسطى • وهى محاولة تريد نزع الهـــوية الاســـلامية •

سعيد مراد : أستاذ مساعد الفلسفة بآداب الزقازيق

طرحت الاشكالية الاولى ، فى هـــذه النـــدوة ، حول الفلسفة الاسلامية منذ بداية هذا القرن . هناك من ذهب الى أنها فلسفة عربية لان رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية ، ويأتى على رأس القائلين بهذا من المستشرقين « موريس دى ولف » فى كتـــابه « تاريخ فلسفه القرون الوسطى » وكذلك المستشرق « بربيه » فى كتابه «تاريخ الفلسفة» وقد تابعهم من العرب لطفى السيد ومحمود الخضيرى وفؤاد الاهوانى . وجميل صليبا وعاطف العراقى .

ومنهم من يقول فلسفة اسلامية مثل «هورتن» الألمانى و « دى بور» فى كتابه « فى تاريخ الفلسفة الاسلامية » و « جوتييه » و « البـارون كارادى فو » وغيرهم وحجتهم فى ذلك أن جمهرة الفلاسفة ليسوا من اصل عربى .. وقد تابعهم من العرب أبو ريده وعلى سامى النشار . وقد عرض الشيخ مصطفى عبد الرازق كل هذه الآراء فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » (ص ١٦ ـ ص ٢٤) . والشيخ مصطفى عبد الرازق يذهب الى القول بانها فلسفة اسلامية حيث وردت عبارات « فلاســـفة الاسلام » وحكماء الاسلام » فى كتاب « أخبار الحكماء » و « مقدمة ابن خلدون » وظهير الدين أبى الحسن البيهقى فى كتاب « تاريخ حكماء الاسلام » .

ويقدم زكى نجيب محمود حلا لهذه الاشكالية وهو يعرض لمشكلة الانتماء فى محاولة لفض النزاع بين القائلين بالعروبة والقائلين بالاسلام فيقول « العروبة نمط ثقافى ، من عاش فى حياته منخرطا فيه كان عربيا بغض النظر عن عرقه ، ومن أهم المقومات التى يتالف منها ذلك النمط الثقافى ، اللغة والدين وفلســـفة القيم الأخـــلاقية والجمالية ، والأعراف والتقاليد والدعائم الأساسية التى يقام عليها النظام الاجتماعى من الأسرة وما يضبط العلاقات بين أفرادها من قواعـــد ، الى المجتمع القومى من حيث هو بناء موحد ،تسرى فى انحائه ضروب من الروابط بين الأفراد .. وهنالك فى التاريخ العربى رجال لم يكن انتماؤهم العرقى عربيا ، اذا جعلنا العروبة مقيدة بحدود جغرافية معينة ، وهى شـبه

الجزيرة العربية لكن أحدا منا لا يتردد فى ضمهم الى « العروبة » من زاوية الاطار الثقافى الذى قضوا فيه حياتهم ونشاطهم وفكرهم وعقائدهم، والا فمن الذى يريد منا ان يخرج من العروبة رجالا من أمثال البخارى والترمذى ، وابن سـينا ، والغـزالى ، لكونهم ينتمون الى فارس من الناحية العرقية ؟ وليست العروبة بدعا وحدها فى كونها قائمة على نمط ثقافى معين لا على انتماء عرقى » (فى مفترق الطرق ، ص ٣٦٠) والقول بأن العروبة نمط ثقافى يلغى التعدد العرقى داخل هذا الاطار الثقافى .. ويدعم وحدة القوى الفاعلة فى الحضارة العربية.ومن وجهة نظرى أن التكوين الثقافى لابن رشد نتج عن تفاعل بين الموروث العربى والاسلامى ـ بحكم كونه فقيها مسلما وقاضى قرطبة ـ والحضارة اليونانية الوافدة .. تلك الحضارة التى وقف ابن رشد عند نتاجها الفلسفى شارحا وملخصا .. ومعلقا بعد أن قـام بتهذيب الترجمات التى تمت على يد التراجمة الأوائل من أمثال « حنين بن اسحاق » وقد عرضت لذلك تفصيلا فى بحثى داخل الكتاب التذكارى تحت عنوان « ابن رشد بين حضارتين» (ص ٣٠١ ـ ٣٥٥) .

ثالثا : ملاحظات حول ما آثاره كلمن فتح الله خليفوحامد طاهر:

لقد قال فتح الله خليف أن مسـألة كون الفلسفة « عـربية ام اسلامية » قد حسمت وانتهى الجدل حولها واتفق جمهور الفلاسفة على كونها فلسفة اسلامية . ونحن نخالفه الرأى.فالاشكالية لم تحسم والا لما ناقشناها اليوم وهى فى غالب الظن لن تحسم وذلك بحـكم اضطراب المعايير واختلاط المفاهيم بين الباحثين والدارسين . واعتقد أن فتح الله خليف لم يقرأ الكتاب التذكارى واكتفى بالنظرة العابرة على موضوعاته. ولو أنه عاد فقرأ بحوثالكتابلعدلمن الكثير من آرائه حولهذا الموضوع.

لقد اثار حامد طاهر الكثير من المسائل منها : ـ

(أ) أن هذه المشكلة من المشكلات الزائفة التى شغلتنا كثيرا عن جوهر الدراسات الفلسفية وأنا أوافقه على ذلك من حيث أن الجدل حول هذه المسائل لا يقدم ولا يؤخر فى النتاج الفلسفى .

(ب) التقليل من أهمية عصر الترجمة حيث يقول انها ترجمات فى غالبها ركيك غير مفهوم ولا واضح ، وقد تجاوز مفكرو العرب والاسلام هذه الترجمات . وأنا ارى غير ذلك حيث أن الترجمة من اليونانية الى العربية ، والانفتاح على الوافد من الثقافات من أهم العوامل التى ساعدت على نضج العلوم العربية . فهناك فرق بين التدوين الذى ظهر فى مرحلة سابقة على الترجمة وبين العلوم المنهجية التى ظهرت فى القرن الرابع الهجرى بعد أن استوعب العرب حضارة اليونان .

(حـ) ضرورة الاهتمام بدراسة ابن رشد كفقيه . وقد أشرت الى ذلك فى بحثى « ابن رشد بين حضارتين » فاصول الفقه والفقه فيه من اعمال العقل الكثير .

فؤاد زكريا :

أنا من المؤمنين بان هذه المشكلة من المشاكل الوهمية والزائفة كما قال بعض الاخوة المتحدثين ، ولكن لاحظت أن البعض استخدم فكرة ان المشكلة لاتزال قائمة ولم تحسم كدليل على أن هذه المشكلة جادة . ولو حللناها فلسفيا لوجدنا أنه ليس من الضرورى لكون هذه المشكلة لم تحسم بعد انها مشكلة جادة . ولذلك أريد أن اقول بالفعل أن جزءا كبيرا من المشكلة راجع الى اننا لا نمارس هذه العادة الحميدة المطلوبة بالذات فى المشتغلين بالفلسفة وهى تحليل معانى الالفاظ التى نستخدمها .

فمثلا لو أن المتحدثين فى مشكلة الاقليات التى تملأ صفحات الجرائد فى هذه الأيام بحثوا عن المعانى الدقيقة لكلمة الأقليات لوجدوا أن لها عددا كبيرا جدا من المعانى المتعارضة ، وربما كان جزء كبير من الجدل الدائر حول هذا الموضوع راجعا الى أن كل واحد يستخدم الكلمة بمعنى مختلف عن الاخر وهو على غير دراية وهذه هى الكارثة .فالبعض يستخدم كلمة « أقلية » بمعنى عددى ، والبعض يستخدمها بمعنى عرقى ، والبعض يستخدمها بمعنى تاريخى ، من غير اهتمام بالبحث عن المعنى العلمى للفظ « أقلية » . نفس الشىء ينطبق على كلمة الاسلام

والعروبة . العروبة من الممكن ان يكون لها معنى عرقى أى الذين ينتمون الى العرب ، ومن الممكن ان يكون لها معنى جغرافى أى الذين اتوا من الجزيرة العربية ، ومن الممكن ان يكون لها معنى لغوى أى الذين يتكلمون اللغة العربية . ومن الممكن ان يكون لها معنى حضارى .

الاسلام نفس الشىء يمكن أن ينظر اليه كعقيدة ويمكن أن ينظر اليه كحضارة . وهناك فرق كبير بين ان اقول أن هذه فلسفة اسلامية بمعنى انها تنتمى الى الدين الاسلامى او ان مشاكلها كلها محصورة فى الدين الاسلامى ، وبين ان اقول انها اسلامية بمعنى انها جزء أثير فى اطار الحضارة الاسلامية ، فرق كبير بين الاثنين . ولابد ان يكون هذا الفرق واضحا فى الاذهان . ومن المؤسف اننى حتى الأن لم اسمع مثل هذه التفرقة الا عندما اقتبس مراد وهبه نصا من محمود الخضيرى ، كانت فيه هذه التفرقة واضحة . ومما يزيد الأسف أن مراد وهبه بعد ذلك لم يستخدم كلمة الفلسفة الاسلامية الا بالمعنى الدينى فقط ، مع العلم بانه اقتبس النص الذى يفرق بين الاسلام كدين وبين الاســلام كعقيـدة . وعاد بعد ذلك وقــال أن المترجمين كانوا مسيحيين فكيف ندخلهم فى الفلسفة الاسلامية . ومعنى ذلك أنه عاد الى معنى الاسلام كعقيدة . أنا اتصور أن هذه المشكلة تحل ، الى حد كبير ، لو أننا حددنا معانى الالفاظ التى نستخدمها . واذا أردنا ربط القديم بالحديث كما طالب احد المعلقين يمكن القول بأن من القضايا الأساسية التى تثار على مستوى السياسة الان هى : هل الذى يجمع هذه المجموعة من الامم التى تسكن فى هذه المنطقة هو الاسلام أم العروبة ، القومية العربية أم الوحدة الاســلامية ؟ هــذه مشكلة موجودة وتثيرها بالذات الجماعات الاسلامية ويثيرها القوميون العرب . أنا أتصور أن هناك قدرا كبيرا من التداخل ولذلك أنا لا أقر استخدام مراد وهبه لكلمة التناقض بين العروبة والاسلام .

فى دروس المنطق كان يرسم لنا دائرتان متداخلتان ولكن احداهما خارجة قليلا عن الثانية أما الجزء الأساسى فى كل منهما فقد كان متداخلا فى الاخر . أتصور أن مشكلة العلاقة بين العروبة والاســلام لاتعدو ان تكون شيئا من هذا القبيــل . لكن كلمة التناقض مرفوضــة تماما فى هذا المجال .

تبقى أخيرا ملاحظة واحدة تتعلق برأى فتح الله خليف حول ظهور الموسوعة الاسلامية كدليل على أن المسالة حسمت لصالح الفلسفة الاسلامية . أنا لا أعتقد هذا لأن الموسوعة الاسلامية لا تتناول الفلسفة فقط ، بل تتناول الاسلام كدين ، كمجموعة من العقائد ، فقه ، فن ، جغرافيا ، سياسة ، تاريخ ، حضارة . ومن ثم فهى كانت متعمدة أن تبحث فى الاسلام كحضارة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة . وهذا لا يحسم بالذات قضية الفلسفة الاسلامية . أنا اقول أنها قضية زائفة ومن الممكن التخلص منها بسهولة لو حللنا الفاظنا تحليلا دقيقا .

زينب الخضيرى : استاذ الفلسفة بآداب القاهرة

اعتقد اننا جميعا متفقون على أن الفلسفة تبحث فى الكليات والمطلق ، وبالتالى فان تقييدها بأى عامل من العوامل يجرح خصوصيتها ويخدشه . انما حكاية التسمية جاءت لأسباب تاريخية خاصة بالتاريخ للفلسفة الاسلامية والمسيحية . قليل جدا من الكتب التى تتحدث عن فلسفة مسيحية . والأغلب ينسبها الى العصر . فيقال فلسفة وسيطة وفى الجامعة المصرية نحن نتحدث عن « الفلسفة الغربية فى العصر الوسيط» اقتناعا فيما اعتقد أننا لو اعتبرناها فلسفة مسيحية لربطنا الدين بالفلسفة وهذا الربط يدمر الفلسفة . وعدم الربط لا يعنى أن الفلسفة أفضل من الدين أو أن الدين افضل من الفلسفة ، وانما يعنى أن المجالين مختلفان وهذا ما أدركه ابن رشد وأدركه بشكل عنيف جدا الأمر الذى جعل منه فيما أعتقد ديكتاتورا فكريا رهيبا .

فمنهج التاويل الذى هو موضع اعجاب من مراد وهبه بدعوى انه يفتح الباب لحرية الفكر ، اعتقد أن ابن رشد طبقه بشكل ارهابى وحاسم . فقد جعل أرسطو فوق النص الدينى ، اذ أوله (بتشديد الواو) لصالح أرسطو .

أعود الى مسالة تسمية « فلسفة اسلامية أم عربية » والتى أعتقد أنها ستظل دائما تطرح نفسها . فماسينيون عندما أرخ للفلسفة فى بداية حياته الفكرية القى سلسلة من المحاضرات أطلق عليها اسم « تاريخ

المصطلحات الفلسفية العربية » . وقبله مونك الذى ألف كتابا سماه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » . وفى العشرينات من هذا القرن صدرت « الموسوعة الاسلامية » وكان مقصد العرب منها معرفة حضارة الاسلام ، ومعرفة الفلسفة الاسلامية كجزء من الحضارة الاسلامية . وكان استخدام مصطلح « الاسلام » يغازل السلطة السياسية المتحكمة فى الاسلام وفى المسلمين وهى سلطة لم تكن عربية بل تركية . وهذه مسألة منطقية . ثم جاءت مرحلة أراد فيها بعض الكتاب المسيحيين اظهار فكرة انها فلسفة عربية . وهى كذلك من زاوية ولكنها من زاوية أخرى هى فلسفة اسلامية بمعنى انها انتاج الحضارة التى قامت على الاسلام . ولولا أن للاسلام خصوصيته ما كان يسمح بأن تكون هناك فلسفة .

محمود أمين العالم :

لقد فزعت عندما قال فتح الله خليف « ما ترك السلف للخلف شيئا » . نعم ، السلف ترك الكثير للخلف ولكن ترك للخلف ما ينبغى ان يختلف معه ، وينقده ، ويتجاوزه . هذه هى القضية ، القضية هى ان نمتلك الواقع امتلاكا ابداعيا لنجدده ونجدد بهذا انفسنا . هذه هى القضية ، وهى ليست زائفة ، مع أنها قد تكون زائفة بالمعنى الذى قاله فتح الله خليف . والقضية ليست عابرة بل هى جذرية فى حياتنا لأنها نابعة من شىء طبيعى وهو أننا نفتقد الهوية العملية . من نحن ؟ مسلمون أم علمانيون أم عرب أم غربيون . ان واقعنا لم ينتظم بعد . فليس ثمة خطة تنمية وليس ثمة نظرية عامة فى المجتمع والسياسة تحدد أين نتجه .

اذن الاشكالية الأولى المثارة فى هذه الندوة ليست نابعة فقط من فقداننا الرؤية لنظرية عامة لمجتمعنا ولكنها نابعة أيضا من واقعنا الراهن . فالانقسام قائم فى قضية الشرق الأوسط وهو قائم فى المجتمع بين اسلامى وعلمانى . هذه الاشكاليات الثنائية هى ضرورية بالرغم من أنها وهمية وغير ضرورية ومن اللازم أن نتخطاها . وهذه هى جدلية الواقع . هناك واقع فعلا يفرض علينا البحث عن هوية وبالتالى يرتبط . بالاشكال ، الذى نباشره اليوم : العقل أم النص . مهما يكن الأمر ، اذا

أردنا أن نتحدث عن فلسفة اسلامية أو حتى فلسفة عربية ففلسفة العقل نقطة بدايتها . فالعقل هـو المرجع الأول الذى نتدارك به الأمـور ، وبالتالى نرتفع الى ما أسميه بالفكر النظرى الى الفلسفة هذا اذا أردنا أن نؤسس فلسفة .

هناك حضارة عربية اسلامية فى مرحلة من المراحـل ، وكانت الفلسفة تنوع توجهاتها من الراوندى الملحد الى الأشاعرة الى ابن رشد. كل هؤلاء جزء من النسيج العربى الاسلامى.وساضرب مثالا لذلك بقضية السببية عند ابن رشد . انها جزء أساسى فى العقلانية التى تربط كل شيء رغم الجذر الدينى الذى يحاول أن يربطها بأسس علوية . وابن تيمية يوفق على مفهوم السببية عند ابن رشد ويعارضه عند الأشـاعرة . ولكن هناك فرق بين العقلانية عند ابن رشد ، والعقلانية عنـد ابن تيمية . عقـلانية ابن رشـد عقلية تسـيطر على الواقع وتكتشـف الأسـباب . ومن ثم فان رفع الأسباب رفع للعقـل . وابن تيمية يقول أيضا بالأسباب ولكن الدلالة السببية ، عنده ، مرتبطة ارتباطا أعمق بالرؤية الدينية . ذلك أن ابن تيمية « كلامى » عظيم يبـدأ من العقيدة ليعقلنها . أمـا ابن رشد فيبدأ من العقل . وهذه هى القضية : الفلسفة تبدأ بالعقـل لتكتشف الحقيقة وتضيف اليها وتطورها .

والسؤال اذن : من أين نبدأ وكيف نرى الأشياء وكيف نسيطر عليها؟ بالعقل أم بالتأسيس على نص أو دين ؟ ان الفلسفة لا تنتسب الى غير العقل . قد تعالج الدين . ولكن ثمة فارق بين فلسفة تعالج الدين وتؤول جزءا من قضاياه ، وبين مفكر دينى يناقش العقل .

وثمة قضية أساسية اخرى تتعلق بزمانية الفكر . وأنا هنا أزعم أن الفكر الذى تجلى فى مرحلة ما يسمى بالعصور الوسطى هو فكر دينى سواء كان مسيحيا أو اسلاميا ، وسواء كان عقلانيا أو دينيا . كان الدين ، فى هذه المرحلة ، هو الرباط العام . وفى داخل الدين كان ثمة فلسفة عقلانية تعالج الدين .

وكانت هذه المرحلة الدينية ، فى الفكر الاسلامى، مرتبطة بأمرين: بالدين الاسلامى وبالعروبة . ولهذا كانت الفلسفة ، بدون أية توفيقية زائفة ، فلسفة عربية اسلامية بالمعنى الحضارى لا بالمعنى الدينى الاسلامى ولا بالمعنى العربى الجنسى .

وفى اطار زمانية الفكر اثير هذا السؤال :

هل نحن فى نفس الموقع الذى كان فى العصور الوسطى حيث كانت الايديولوجية الدينية هى السائدة ؟

محمد عبد القادر : أستاذ الفلسفة بآداب الاسكندرية

فى تصورى أن قضية هوية ابن رشد تمثل اشكالية بالمعنى الحقيقى. وأنا هنا أضع النقط على الحروف من خلال ما اثير من أن هذه القضية قد وقعت بين التهوين والتهويل . فالى الذين استكثروا أن تنطوى هذه القضية على اشكالية أسالهم : لماذا اذن اجتمعتم ؟ فلو لم تكن لابن رشد هوية ولم لم يكن له انتماء لما بقيت فلسفته حتى وقتنا هذا . وصعوبة هذه القضية تكمن فى أننا نناقش بعض القضايا من منطلق « اما ، أو » وكأن المسألة لا تحتمل الطرفين معا .

والسؤال اذن : لماذا لا نجمع بين العربية والاسلامية فى فلسفة ابن رشد . فابن رشد فيلسوف عربى اسلامى . ولو قدر له أن يبعث الآن وسئل : هل أنت عربى فهل يرفض كونه عربيا ؟ واذا سئل : هل أنت مسلم فهل يرفض كونه مسلما ؟ بيد أن المسألة الأخطر فى تصورى تكمن فيما تثيره هذه القضية من تداعيات وهى قضية الانتماء والأصالة والمحافظة على ثقافتنا وهويتنا .

منى أبو زيد : مدرس الفلسفة بآداب طنطا

ان البحوث المقدمة فى هذه الندوة ، لم تكن تقييما وانما كانت نقدا . فثمة نقد لم يتجاوز غلاف الكتاب وثمة نقد آخر استند الى ابحاث محددة لم تتفق مع رؤيته فنقدها . أما باقى الأبحاث فقد سقطت من

الحسبان . أما عن الاشكالية الأولى لهذه الندوة فأخشى أن تدخلنا فى مناقشة قضايا زائفة وقع فيها السابقون فى الفكر الاسلامى مثل قضية الصفات الالهية وقضية خلق القرآن . يبقى بعد ذلك أن القضية الهامة التى يمكن أن نفيد منها هى : ماذا نحتاج من ابن رشد فى عصرنا ؟

عبد المعطى بيومى : استاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر :

ان الاشكالية الأولى ليست اشكالية زائفة فيما اعتقد ، وانما هى اشكالية حقيقية لسبب بسيط وهو أنها تتصل بتحديد هويتنا : هل نحن عرب أم نحن اسلاميون ؟ وأنا لا أقول مسلمون . فالاسلاميون تعنى الحضارة الاسلامية التى استوعبت فى تسامح كل الحضارات التى دخل عليها الاسلام . ولذلك نحن محتاجون الى الاتفاق ، فى هذه الندوة ، على الهوية انطلاقا من ابن رشد ، لأن ابن رشد ، فى تقديرى ، يصلح أن يكون نموذجا للمسلم الذى يفرق بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى .

التفكير الفلسفى يقوم على حرية العقل وعدم ارتباطه بأى مؤثر خارجى أيا كان بحيث لا تكون هناك سلطة الا للعقل . ومن ثم فالتفكير الفلسفى يختلف عن التفكير الدينى بأنواعه (علم الكلام - التصوف - أصول الفقه - الفقه .. الخ) من حيث أنه مرتبط بالنصوص . ينطلق منها ويدور حولها ويرجع اليها وان استخدم العقل فهو عقل مرتبط بالنصوص الدينية لا ينفك عنها .

اذن نقطة البدء عند الفيلسوف : العقل .
ونقطة البدء عند الفكر الدينى : الدين .

وقد اهتم الفلاسفة المحدثون بتأكيد هذا المنهج الفلسفى وابرزهم ديكارت الذى جعل القاعدة الأولى فى منهجه « ان لا أسلم شيئا الا ان أعلم أنه حق » .

اذا كان هذا المنهج العام هو الذى يحدد قواعد التفكير الفلسفى وأهم خصائصه لدى الفلاسفة جميعا بوصفهم فلاسفة فقط فان الذى يحدد هوية الفيلسوف بعد ذلك هو ماذا يعمل بعد ذلك ؟ . هل يكتفى بنتائج فكره

الفلسفى الحر ويعتبره « سلطة مثالية » فوق الدين والتراث والأعراف والتقاليد ويعمل بمقتضى هذا الفكر الحر ولا يعتمد سواه ٠

وحينئذ يكتسب الفيلسوف هويته من حريته ٠ فهو بهذه المثابة فيلسوف عام ، أو فيلسوف انسانى ، لأنه منطلق من محض انسانيته ، أو من عموم فكره ٠

لكن بعض الفلاسفة لا يكتفى بالنتائج التى يتوصل اليها بعقله الحر بل يمضى خطوة أخرى وربما قدما فى مقارنة هذه النتائج التى حصل عليها بعقله مع عقائد الدين أو مقررات المجتمع فتكسب فلسفته هوية جديدة اضافية ٠

فاذا قارن الفيلسوف نتائج تفكيره مع حقائق الاسلام كانت فلسفته اسلامية ، واذا قارن مع عقائد المسيحية كانت فلسفته مسيحية ٠ واذا قارن مع عقائد اليهودية كانت فلسفته يهودية ٠

ومن ثم فمثل هذا الفيلسوف يرتبط بالدين فى نهاية المطاف الا ان الذى يجعل تفكيره مع ذلك تفكيرا فلسفيا لم يفقد خصائص التفكير الفلسفى الحر أنه حر فى بداية بناء مذهبه الفلسفى وفى الوصول الى نتائجه الأولى ٠ فهو يوفق بين فكره الفلسفى الخالص ودينه مما يجعله ذا هوية فلسفية مصطبغة بالهوية الدينية فكأنه يدور فى دائرتين ٠ دائرة الفلسفة التى تقع فى نهاية المطاف داخل دائرة الدين أو داخل الدائرة الأوسع التى اختار الفيلسوف المطابقة والتوفيق بينها وبين نتائج فلسفته الخاصة وبذلك يكون الفيلسوف ذا هوية مزدوجة : هوية الفلسفة وهوية الدين أو الجنس أو الأمة ٠

يبقى بعد ذلك تحديد هوية ابن رشد تأسيسا على ما سبق ٠ ومن ثم فلكى نحدد هويته علينا أن نتبين منهجه وعناصر فكره ليكون حكمنا بتحديد هذه الهوية حكما نابعا من عمل الفيلسوف نفسه وانتمائه الأساسى ٠ وبالرجوع الى منهجه نجده يعلى من قدر النظر العقلى والبرهان العقلى ٠ كما أن عناصر فكره الأساسية تقوم على دعامتين أساسيتين هما : الفلسفة الأرسطية والاسلام٠ ويهدف من ذلك الى التوفيق

بين الاسلام وهذه الفلسفة . فالاسلام هو جوهر فكر ابن رشد باعتبارين : باعتبار أنه يمثل مرجعه فى البحث الفلسفى ، وباعتبار آخر هو ان الاسلام ، عنده ، كان النموذج المثالى الذى تجـرى المطابقة بينه وبين الفكر الأرسطى .

فلم يكن الاسلام اذن هو العنصر المؤثر فقط بل كان هو المرجع النهائى الذى يجب أن يرجع اليه ويقيس به كل مايحصل عليه من نتائج .

حتى التفلسف ذاته ـ أو بعبارة أخرى ـ النظر العقلى ، فاننا رأينا ابن رشد يبحث فى حكمه الشرعى أو حكم الاشـتغال به من الناحية الشرعية كرجل عمل بالقضاء حتى وصل الى درجة قاضى القضاة .

فهو فى أول مقدمة كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » يقول بعد حمـد الله والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله : ـ

« فان الغرض من هذا القول : أن نفحص على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور أم مامور به اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب .

فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا اكثـر من النظـر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ـ أعنى من جهة ماهى مصنوعات ـ فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعـرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم اما واجب بالشرع واما مندوب اليه .

فاما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله ـ تبارك وتعالى ـ مثل قوله « فاعتبروا يا أولى الألباب » وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معا .

الى أن يقول « واذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شـيئا أكثر من اسـتنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هـو القياس أو بالقياس . فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى .

بل ينتهى ابن رشد الى القول « فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء - يعنى الفلسفة وغيرها - واجب بالشرع وأنه من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله .

كان الاسلام اذن هوية الفيلسوف الأساسية التى كان عليه باستمرار أن يرجع اليه بنتائج أبحاثه الفلسفية وآرائه التى ينتهى اليها مما يحصله من أرسطو أو من غيره ليرى المطابقة أو التوفيق بين ما يقول به الاسلام وما يراه هو أو غيره من الفلاسفة وكان يفعل ذلك فى أنتماء اسلامى ظاهر ومقال .

على أن البحث فى هوية الفيلسوف ابن رشد يجرنا الى البحث عن الهوية الاسلامية للفلسفة التى جعلت هدفها التوفيق بين الاسلام والفلسفة اليونانية كما تجلت فى فكر كل من الكندى والفارابى وابن سينا .

وكما نرى فان الهوية الاسلامية كما تنطبق على فكر ابن رشد فهى تنطبق على فكر هؤلاء جميعا لأنهم من مشكاة واحدة وساروا على هدف فكرى واحـد .

أما القول بهوية عربية لابن رشد أو لغيره من هؤلاء الفلاسفة انما يدفع اليه - فى الأغلب الأعم - أحد الدوافع الآتية :

اما اعتبار اللغة العربية التى كتبت بها أبحاث هؤلاء . واما اعتبار الجنس العربى والتعصب له . واما البعد عن نسبة شىء من الفلسـفة الى الاسلام .

وكل هذه الدوافع لا تجوز فى منطق العلم .

من هنا ولأسباب كثيرة أخرى نرى الهوية الاسلامية لهذا النوع من النشاط الفلسفى . من هذه الأسباب :

أن كونها اسلامية لا ينفى عنها كونها عربية .

لأن هذه الهوية شاملة لكل ما كتب بالعربية وغيرها مما دار حول الاسلام من علوم ولكل الكاتبين فى هذه الفلسفة من عرب وعجم وهى شاملة أيضا لما كتبه الفلاسفة غير المسلمين من الوان الفكر التى دارت حول الاسلام وفلسفته . ثم ان الاسلام يشكل فى هذه الفلسفة لا العنصر المؤثر فقط أو نظام الدولة ، وانما كان الاسلام هو المكون الرئيسى من مكونات هذه الفلسفة . ألم تتكون من الاسـلام ، والتفكير اليونانى وعناصره وبعض نظرياته .

وكون اللغة العربية هى أداة التعبير لهذه الفلسفة فلولا الاسـلام لما كانت هذه اللغة هى لغة العلم للفلاسفة .

واذا كان من سموها بفلسفة عربية يعتمدون على أن العـروبة حضارة ، فان الأولى أن تسمى فلسفة اسلامية لأن جوهر هذه الحضارة العربية ـ كما يسمونها ـ هو الاسلام : ولولا الاسلام ما وجدت هـذه الحضارة وهذه الفلسفة فكيف تسمى الحضارة أو الفلسفة بأداة التعبير فيها دون أن نسميها بجوهرها نفسه .

ان الجنس العربى واللغة العربية كانا موجودين قبل ظهور الاسلام فهل كان ثمة فلسفة عربية ؟ اللهم الا خطرات أخلاقية لا تصل الى كونها بناء فلسفيا أو تصورا للوجود .. لله والعالم والانسان .

ان انتاج الفلاسفة المسلمين ـ من الكندى الى ابن رشد ومن بعدهما ـ مسبب عن الاسلام . ولولا الاسلام لما وجد هذا الانتاج الفلسفى فلا يصح اطلاق اسم عليه غير الاسلام .

كان من الممكن أن توجد ترجمة عربية للفلسفة اليونانية مجـرد ترجمة ، لكن الاسلام أعطى هذه الفلسفة بعدا جديدا ومنحها طابعها الاسامى الذى تميزت به عن الفلسفة اليونانية وغيـرها من الفلسفات الأخرى فأولى بها أن تسمى بهويتها الأساسية « فلسفة اسلامية » .

حســـن حنفى :

ان الاشكالية الأولى نشأت فى الاستشراق فى القرن التاسع عشر . ووقتها كانت أوربا تمر بعصر القوميات فكانت هنـــاك القومية الألمانية والقومية الايطالية . وجاء المستشرقون من ألمانيا وروسيا محملين بهذه النعرة القومية . ولهذا فانهم عندما درسوا الشرق درســـوه من منظور قومى وسموا الفلسفة « فلسفة عربية » .

وفى بداية هذا القرن ، أى بداية سقوط الخلافة العثمانية ، نشأ الصراع بين العرب والأتراك وبدأت حركة القومية العربية ومعها ظهر مستشرقون يدعون الى فلسفة عربية فى مواجهة الفلسفة التركية . ثم نشأت بعد ذلك حركة اسلامية بقيـــادة الأفغانى ومصر الفتاة وبعض الأحزاب الوطنية فى العالم العربى . وراح نصارى الشـــام يدعون الى فلسفة عربية حتى لا يشعروا بانهم قد ضاعوا وسط الأمة الاســـلامية . ونشأ ما يسمى بالأقليات فى العالم العربى فقيل « نقد العقل العربى » وقيل « الفلسفة العربية » . ويكتب كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابرى عن العقل العربى وعن الفلسفة العربية وهما من البربر والعرب بالنسبة اليهما شىء آخر ، أى أنهما ينسيان موضوع بحثهما وهو العرب .

هذه نقطة أما النقطة الثانية فخاصة بعصر الترجمة الأول . فى هذا العصر كان المترجمون العرب نصارى دينا ولكنهم كانوا عربا لغـة ومسلمين ثقافة . فعندما كان يترجم حنين بن اسحاق اللفظة اليونانية التى تعنى « آلهة » لم يكن يترجمها بالجمع لأنه يعيش فى ثقافة اسلامية وآلهة بالجمع غير مقبولة فى هذه الثقافة فترجم الآلهة بالملائكة لأن الملائكة بالجمع مقبولة فى هذه الثقافة . صـــحيح أن الترجمات عن السريانية واليونانية كانت ركيكة ولكن هذا أفضل لأن الابداع الفلسفى الاسلامى تمركز حول ايجاد مصطلح عربى مواز للمصطلح اليونانى . ولهذا فانا أرى أن هذه الترجمات أفضل من ترجمة لطفى السيد لأنه كان يترجم عن الفرنسية والانجليزية ولا يمارس عملية نحت مصطلح عربى . فهو ينقل عن الثقافة الغربية ترويجا لها وليس لنحت مصطلح عـــربى .

واغلب الظن أن الاشكالية الأولى التى تدور عليها الندوة قد بدأت مع الفكر العربى المعاصر حيث حركة القوميين العرب وحركة القومية العربية . وكان هذا السؤال : هل نحن نعيش فى فكر اسلامى معاصر أم فكر عربى معاصر ؟

وهذه هى النقطة الثانية أما النقطة الثالثة فخاصة بنشأة العلوم الاسلامية . وقد ظلم سعيد مراد المسلمين القدماء . فقد نشأت كل العلوم الاسلامية باستثناء علوم الحكمة قبل عصر الترجمة . وبعد عصر الترجمة جاءت الثقافة اليونانية وهى ثقافة واحدة وحاول الكندى أن يجمع بين علم الكلام وهذه الثقافة الوافدة فظهر له الجديد من الفكر الذى يعتمد على العقل اكثر مما يعتمد على النقل .

فيصل بدير (أستاذ بآداب عين شمس)

أحسب أن تحديد الحوار من خلال اشكاليتين فحسب تحديد قد جانبه قدر كبير من الصواب . لأن هناك محاور أخرى كان ينبغى التركيز عليها بحكم أنها اشكالات حية ومعاشة الآن وتفرض نفسها علينا . من هذه الاشكالات مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد وما يرتبط بها من حديث عن آراء ابن رشد السياسية أو بتعبير آخر فلسفة ابن رشد السياسية ، والى أى حد يمكن معالجة فكرنا السياسى الآن من خلال الطرح الرشدى للمشكلة . كذلك كان ينبغى التأكيد على الاتجاه العقلى الذى قيل ان ابن رشد ، وحده ، قد تزعمه وبين الاتجاهات الأخرى سواء كانت كلامية أو صوفية أو فقهية ، والتى يبدو - كما يرى البعض - أنها فى موقع مضاد للاتجاه العقلى . ثم هل صحيح أن ثمة قطيعة بين الفلسفة فى المغرب الاسلامى وبين الفلسفة الاسلامية فى المشرق لدرجة أن عدت هذه الأخيرة فلسفة اشراقية توفيقية بينما الأخرى عقلية ... الخ ثم هل صحيح أن ابن رشد نسيج وحده أم أنه ابن عصره وأنه فى نهاية المطاف تعبير عن لحظة تاريخية محدودة سبقته اليها الحركات الفكرية الكبرى فى المشرق الاسلامى ، ومن ثم فان الحاجة ماسة الى توضيح الصلة بين ابن رشد وبين المتكلمين والفقهاء،والى أى حد نجح ابن رشد فى أن يكون

نسقا فلسفيا مستقلا حتى بدا أنه لم يتأثر بالسابقين عليه والمعاصرين له بل بدا على العكس : خصما لدودا ... ثم هل يمكن بلورة الاتجاه الرشدى والخروج منه الى رؤية اقتصادية تضع « رأس المال » فى اطار عقلى يكون متسقا مع فلسفة الاسلام فى هذا الصدد ... كذلك كان ينبغى التركيز على الفصل ما بين الاراء التى قالها ابن رشد كشارح لأرسطو وبين آرائه هو الخاصة . ويرتبط بذلك تحديد المقصود بالاتجاه العقلى ، لأن الفلسفة هى فى النهاية اعمال العقل .. ومع هذا فثمة فلسفات (عقلية) متباينة . .ومن ثم فان السؤال هو : أى لون من الوان الاتجاه العقلى فى الفلسفة كان يتبناه ابن رشد .. هناك اذن محاور كثيرة وهامة كان ينبغى التركيز عليها دون قصر هذه الدراسة على اثارة محورين فحسب .

على كل حال فانى أحسب أن تحديد الحوار من خلال اشكاليتين هما : تحديد هوية ابن رشد أهو فيلسوف عربى أم اسلامى أم اسلامى عربى واشكالية الاتجاه العقلانى تحديد له مغزاه ودلالته التى سوف نقف عندها ، لأننى أرى أن هذين الاشكاليين هما وجهان لعملة واحدة وهى الاسلام والعقلانية ، لأن هوية ابن رشد العربية المدونة على غلاف الكتاب تؤدى فى عرف القائلين بها الى العقلانية . ومن ثم فان العقلانية هى الوجه الآخر لعربية ابن رشد . وهذا معناه - على الجانب الآخر - ربط التفكير اللاعقلانى بالاسلام ممثلا فى المفكرين الآخرين سواء كانوا متكلمين أو فقهاء أو صوفية ... وهذا هو ما حاولت بعض المقالات التى يتضمنها هذا العمل التاكيد عليه والترويج له .

وسوف تدور مناقشتى فى هذا الصدد على ما كتبه مراد وهبه تحت عنوان « مفارقة ابن رشد » وما كتبه عاطف العراقى سواء فى تصديره للكتاب أم فى مقاله « ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر » لا لأن مقالتيهما أهم المقالات الموجودة بالكتاب ولكن لأنهما تمثلان اتجاها واحدا نحسب أن الصواب جانبهما كثيرا سواء فى قراءة ابن رشد أو فى قراءة التراث الاسلامى .

اما سائر المقالات الأخرى فانها تقدم رؤية لجوانب ابن رشد المتباينه وكلها لا تخرج عن كون ابن رشد فيلسوفا اسلاميا معتدلا رفع لواء العقل دون ان يضحى بالنقل ٠

اما بشأن الحديث عن « هوية » ابن رشد فأحسب ان البحث عن هذه الهوية الآن وبعد مئات السنين - وان كان أمرا أضـــحى فى ذمة التاريخ - الا أن احياءه يجعل المرء يتساءل : ما أهمية أن يطلق على ابن رشد أنه فيلسوف عربى او اسلامى أو عربى اسلامى ؟ هل سنغير هذه التسمية الآن من حقيقة ماكتبه ابن رشـــد ، ومن أثره فى تاريخ الفلسفة ؟ لماذا نسعى الآن الى الفصل بين ما هو عربى وما هو أسلامى ؟ لماذا احياء الحديث الآن عن الاسلام والقوميات ؟

ان ابن رشد ما كان يمكن أن يكتب ما كتب بغير مظلة الاسلام ، ومن ثم بغير السابقين عليه من فقهاء وعلماء كلام وفلاسفة ٠ لقد بدل الاسلام القبائل العربية رأسا على عقب وجعل من العرب أمة متحضرة ٠ فالحضارة التى طرأت على العرب بعد الاسلام ،سواء فى المشرق أو المغرب ، لا يمكن أن ترد الا الى الاسلام ، بغض النظر عن هوية المنتمين اليها أو الداعين لها ، وسواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين فانها ترد فى النهاية الى الاسلام ، لأن قصر الفلسفة على الجنس العـربى فقط من شانه أن يتجافى مع الواقع ومن شأنه أن يخرج كل حكماء الاسلام خارج دائرة الفلسفة الاسلامية اللهم الا الكندى ٠

أضف الى ذلك أن اعمال ابن رشد التى تجعله مؤلفا قبل أن يكون شارحا مثل : الكشف عن مناهج الأدلة ، فصل المقال ، شرح عقيدة الامام المهدى ، مسألة فى أن الله تبارك وتعالى يعلم بالجزئيات ،كتاب المقدمات فى الفقه ، اختصار المستصفى ، بداية المجتهد ٠٠٠ كلها لا يمكن أن تفهم الا على ضوء كونه فيلسوفا اســلاميا قبـــل أن يكون عـــربيا شارحا فلسفة أرسطو ٠

لذلك نحن نرى أن ابن رشد فيلسوف اسلامى فى المقام الأول وان فلسفته اسلامية لا عربية ٠ ولا يقلل من شان هذه التسمية أنه قد قال

ببعض الآراء التى كانت موضع اختلاف من المسلمين لأن هذا الاختلاف امر وارد ومشروع وموجود فى كل الديانات والفلسفات .

مرفت بالى (أستاذ مساعد بآداب الزقازيق)

ان الخلاف حول ما اذا كانت فلسفة اسلامية أو فلسفة عربية يمكن ان يحسم على هذا النحو :

أولا : تسمية فلسفة المشرق والمغرب باسم « الفلسفة العربية » لأن هذه الفلسفة نتاج فكر فلسفى قدمه فلاسفة ينتسبون الى الحضارة العربية وهم فى نفس الوقت مسلمون .

ثانيا : قصر تسمية « الفلسفة الاسلامية » على مجالات ثلاثة تبحث فى علوم ثلاثة هى علم الكلام وعلم الفقه وعلم التصوف . وحجتى فى ذلك أن قصر الفلسفة الاسلامية على هذه العلوم الثلاثة يجنبنا كثيرا من الاشكاليات لأن هذه العلوم تتناول قضايا دينية برؤية فلسفية تتفق والدين الاسلامى . ثم ان ضم علم الفقه الى مجال الفلسفة الاسلامية ينطوى على فائدة كبيرة ، اذ هو غذاء يفتقده طلاب كليات الآداب . والحرمان منه قد يكون من أسباب توليد ظاهرة التطرف والارهاب .

اختم فاقول أن مصطلح « فلسفة عربية » يسمح للفيلسوف المسلم أن يقدم لنا فلسفة تتفق مع الدين أو تتفق مع المصادر الفلسفية التى استقى منها افكاره ، وهى مصادر يونانية فى الأغلب الأعم .

كمال دسوقى : مقرر لجنة العلوم الفلسفية والاجتماعية بمجمع اللغة العربية .

لقد تفجرت الخلافات ، فى هذه الندوة ، حول ما اذا كانت فلسفة ابن رشد عربية أم اسلامية ، ومدى صحة وصف الابحاث ولقب المشرف على اصدار الكتاب بالعربية حينا والاسلامية حينا آخر ، كما اثيرت قضايا أساسية حول ما اذا كان ثمة تناقض بين ماهو عربى وماهو اسلامى لا يزال قائما منذ الحضارة العربية الاسلامية لم يرفع بعد وتتوارثه الثقافات المتجددة بالنظر الى وجود مفكرين غير مسلمين (نصارى

ويهود ومجوسيين وصابئة) ومفكرين من الفرس والأتراك والتتار ليسوا عربا (باعتبار الدين والجنس على الترتيب) ... أو هل الاشكالية قديمة منذ المستشرقين فى القرن التاسع عشر لأغراض فى نفوسهم فات أوانها وانتهت أم هى لاتزال تتجدد اليوم أكثر ضراوة فلابد من ربطها بالحاضر ممثلة فى فلسفة ابن رشد ؟ هل القضية زائفة وانها قد حسمت بخصوصية العروبة داخل عالمية الاسلام بحيث لا يظل يقوم تناقض بين ماهو عربى وماهو اسلامى ؟

لكن يظل الخلاف قائما حول ضرورة التفرقة بين ما هو عربى وما هو اسلامى بدعوى أن اهمال هذا الفرق هو سبب مشاكلنا الآن حيث يثور الخلاف بين الحكمة والشريعة وعلاقة القياس والاجماع فى أصول الفقه الاسلامى بمنطق أرسطو اليونانى — الى حد الاتهام بالقول بدين عربى وفلسفة اسلامية ، وتكفير التفكير فى تأويل التنزيل ، واعمال العقل فى النقل ، وازدواجية الظاهـــــر مع البـــــاطن بين الحقيقتين عن تقية لا عن تقـــــوى . ويستمر خلط الأوراق فى عـــروبة الفلســفة الاسلامية الى حد التساؤل عما اذا كانت الفلسفة الاسلامية المشرقية بيانية عرفانية كامتداد لعلم الكلام والمغاربية عقلية برهانية كامتداد للمنطق والرياضيات . ويندد أحد المتحاورين باستعمال عقلانية وعروبة ابن رشد استعمالا سياسيا اعلاميا ربما يتطلبه واقع العصر مهما يكن أن ابن رشد الفيلسوف العربى رائد العقلانية فى الفكر المسيحى ذاته كان الممهـد للنهضة الأوربية الحديثة ، وانه لو لم يؤخذ كمفكر عربى (لا اسلامى) نقلت اعماله الى اللاتينية ما كان للغرب المسيحى أن يتقبله ويستنهض بعقلانية فكره المنطقى الارســــطالى التقـــدم العلمى المنهجى وتوالى الكشوف والمخترعات — مما نحن أولى به الآن فى استعادة حضارتنا وهذه بضاعتنا ردت الينا .

وما لنا أن لا نأخذ فى مشروع ثقافى نستنهض به أمتنا العــــربية (سواء بحركة تجديد أو اصلاح ، تحــــديث أو تنوير ، عقـــلانية أو علمانية ...) بعقلانية التأويل والبرهان ومنهجية الأدلة (الخطابى والجدلى والبرهانى) اللتين أعملهما ابن رشد فى (تعريب) ثلاثة

مجالات : اهتمامه بالطب والفقه والفلسفة كفكر اسلامى وعلوم عقل ونقل وحكمة وشريعة (الهيئة) لا تتعارض ولا تفقد اتجاهها نحو مقصدها الواحد الذى منحه الله للبشرية وهو العقل (حامد طاهر : ابن رشد ـ هوية عربية أم اسلامية ، ورقة عمل مقدمة للندوة) ـ مما انتهى بها الى العالمية كحضارة اسلامية ؟ وكيف لنا أن نسترد حضارتنا هذه باسقاط هويتها العربية والتركيز على طابعها الاسلامى فى عالم يموج بالصراعات الطائفية والمذهبية الدينية داخل الدول الاسلامية ذاتها باكثر مما هو بينها وبين الاديان الاخرى ؟ اذ يسـود الاسلام السـياسى الكثير من المجتمعات الاسلامية وهو يجاهد لاحلال السلطة الدينية بالحق الالهى او الامامى واقامة الدولة الثيوقراطية محـل السلطات الدنيوية والدول الديمقراطية ... بالعنف والتطرف المؤديين الى مناوأة النظم الحاكمة فى حلقة مفرغة من سفك الدماء لا تتوقف بالدعـوة الى الحـوار مع المعتدلين لاشراكهم فى السلطة أو استتابة الارهابيين المحتجزين بالمعتقلات الذين كفروا بالمجتمع واستباحوا دم رموزه الحاكمة. فالجماعات الاسلامية المتشددة أو الأصولية ـ كما تتلطف فى تسميتها الاذاعات الأجنبية ـ عبء على حكومات بلادها الاسلامية (التى تتعاهد على تبادل تسـليمهم ومحاكمتهم ومداهمتهم وقتلهم ...) باكثر مما هى خطر على غير المسلمين والأجانب من العاملين والسائحين داخـل وخارج كل بلدان العـالم .

وكما تحل لعنة الفلاسفة (وهم يتنابذون بالألقاب) بالأصـولية هكذا ، تحل بمقابلها الذى هو العلمانية . وهى ـ سواء بكسر العين ـ تدعـو لفصـل السلطة الروحية عن السـلطة السياسـية للدولة ، وتنادى فى التعليم بقبول جميع التلاميذ بمختلف دياناتهم ، والامتناع عن تفضـيل عقيـدة على اخـرى ، أو بفتح العـين قوامهـا التفرقة بين الدينى والدنيوى ، بين التعاليم الكهنوتية اللاهوتية المحافظة والتفكير العقلى العلمى الذى يتخذ من تعليم قوانين العلوم ونظرياتها الطريق الى التحرر من السلطات الدينية والسياسية كليهما ابتغاء التجديد والاصلاح فى الثقافة والاجتماع . وهى مقابل أيضا الغنوصية ـ سواء

التى تجمع بالتلفيق - اذ لا يمكن التوفيق - بين الدين والفلسفة على اساس حجب المعرفة الدينية عن عامة المسلمين (الجام العوام عن عدم الكلام) ليستاثر بها الراسخون فى العلم (منذ القرون الأولى للمسيحية والاسلام) اتقاء استعداء الدين الرسمى للدولة أو المذهب الدينى للحاكم - بما يشبه المذاهب السرية فى المعتقدات الباطنية بوحدة الوجود التى تجعل ماهية الله باطنة فى العالم - مما يخفى التطعم بافكار اشراقية تربط العلم الحضورى للذات العارفه بجواهرنورانية لها فيوضات عقلية (كالافلوطينية المحدثة التى تقولبصدور الكثرة عن الواحد بنوع من الفيض) ، أو تعاليم مشرقية مانوية تدعو للتوفيق بين المسيحية وديانة زرادشت المثنوية فى النور والظلمة ، او مزدكية ، أو مجوسية ، أو صابئة يشهدون أن لا اله الا الله ثم يعبدون الكواكب باعتبار أن الله جعلها قبلة للدعاء ، وفوض تدبير أمر العالم اليها - حيث لا عمل لهم ولا نبى ولا كتاب (وأن قرأوا الزبور وعبدوا الملائكة) ولا شريعة لهم يعملون بها وهم يعبدون الله ، وبنظرة التوحيد التى يعرفونها لم يحدثوا كفرا - كما تقول الكتابات الاسلامية فى الملل والأهواء والنحل .

أى هذه الفلسفات الاسلامية اذن الذى يمكن اتخاذه أساس مشروع ثقافى قومى يحقق وحدة الفكر العربى غير عقلانية ابن رشد بصرف النظر عن عروبة أو اسلامية الفيلسوف والفلسفة ككل أو مع التسليم بالجمع بينهما دون تطابق الدائرتين ؟ وكيف لنا أن لا نستخلص وحدة لغة الفكر من خلال كثرة تنوعات مذاهب الفكر لتتحقق لنا الهوية الذاتية والطابع القومى للمشروع الثقافى الذى يلائم المتغيرات الدولية المعاصرة وندخل به النظام العالمى الجديد شركاء أندادا ذوى حضارة تالدة وطريفة - مهما اختلفنا حول تسمية حركتنا المصيرية تجديدا أو اصلاحا ، تحديثا او تنويرا ؟ وأن يكن لابن رشد جانباه العقلى والفقهى باتصال أو انفصال الحكمة والشريعة كليهما فى شخصه كفيلسوف عربى مسلم هو رصيد فكرنا العربى الاسلامى وأحد رموز فلسفتنا العقلانية الرائدة ؛ فما الذى يمنع من التعامل بأحد وجهى العملة الذى يصلح آخر الزمان لاسترداد تفوقنا بما صلح به أول الزمان - وجه عروبة اللغة فى اسلامية الفكر ؟

مــراد وهبـــه :

عن الاشكالية الاولى أعتقد ان قول فتح الله خليف بان ليس ثمة اشكالية لان مسالة هل الفلسفة الاسلامية هى اسلامية أم عربية مســألة محسومة لصالح انها فلسفة اسلامية .. هذا القول ليس محسوما . فعاطف العراقى يتبنى القول بان الفلسفة الاسلامية ليست كذلك وانما هى فلسفة عربية . ولجنة الفلسفة ، فى مجمع اللغة العربية ، منشغلة الان بأعداد معجم عنوانه « معجم مصطلحات الفلسفة العربية » .

وحتى لو قلنا مصطلح فلسفة اسلامية فان ابن رشد ليس مقبولا فى هذا الاطار . فموقعه اما خارج هذا الاطار واما أنه هامشى واما أن فلسفته ترف عقلى لم تؤثر فى الفلسفة الاسلامية . ثم انه من الملاحظ أن بعد تكفير ابن رشد لم نعد قادرين على القول بان لدينا فلاسفة اسلاميين حتى أيامنا هذه .

أما قول حامد طاهر بأن الفلسفة ، عند ابن رشـــد ، هى المنطق فهذا أيضا قول فى حاجة الى مراجعة ، لان فلسفته تتجاوز المنطق الى الميتافزيقا ، فابن رشـد يتناول مسائل ميتافزيقية ســـبق ان أجاب عنها بالنفى ابو حامد الغزالى . وهذه المسائل ثلاث : قدم العالم والعناية الالهية ، ووحدة العقل .. وفى تقديرى أنه بسبب هيمنة الغزالى على المشرق العربى وبداية هيمنته على المغـــرب العربى ارتأى ابن رشـــد ضرورة تاليف كتاب يهاجم فيه ادعاءات الغزالى . فالف كتاب «فصل المقال .. » ثم أصدر كتاب « مناهج الادلة .. » . وفى هذا الكتاب أشار ابن رشد الى الكتاب السابق ، ولم يشر الى « كتاب تهافت التهافت » ومعنى ذلك أنه قد أصدر هذا الكتاب بعد صدور الكتابين سالفى الذكر ومعنى ذلك أيضا أن ابن رشد لم يكن مقتنعا بكفاية هذين الكتابين اللذين الفهما لمقاومة أفكار الغزالى فالف هذا الكتاب الضخم « تهافت التهافت» .

وقد لاحظ ابن رشد أن المناخ ، فى العالم الاسلامى ، معبأ بتكفير الفلاسفة بفضل تاثير الغزالى فارتأى أن يكون من المفيد التمييز بين الراسخين فى العلم والجمهور . وأستند الى المنطق فى هذا التمييز فى حديثه عن

الفرق بين القياس والاستقراء من حيث أن اعمال الاستقراء من شـــأن الجمهور لأن الاســـتقراء أساسه حسى والجمهور يقنع بما هو حسى ولا يتجاوزه.أما القياس أو البرهان العقلى فهو من اختصاص الراسخين فى العلم لأنه يستند الى الكليات . ومن هذه الزاوية فان ابن رشد يغلط الغزالى لأنه يخلط فى عرض الأفكار بين ما ينبغى أن يكون للجمهور وما ينبغى أن يكون للراسخين فى العلم .

أما قول فؤاد زكريا بأننى قلت « ان المترجمين كانوا مسيحيين فكيف ندخلهم فى الفلسفة الاسلامية » . فانا لم أقل ان المترجمين كانوا مسيحيين وانما قلت ـ نقلا عن محمود الخضيرى ـ لماذا التراجمة من غير المسلمين ؟ » وقوله من غير المســـلمين يشمل المسيحى والصابئى والاسرائيلى والمجوسى .

وبعد طرح سؤال محمود الخضيرى : لمـــاذا التراجمة من غير المسلمين ؟ حاولت البحث عن الجواب عند على سامى النشار وأحمد فؤاد الأهوانى ودى بور . وكان المنطقى مناقشة أفكار هؤلاء لأنها جاءت بعد طرح السؤال مباشرة .

وأما عن قول فؤاد زكريا بانه يأسف لأننى لم استخدم كلمة الفلسفة الاسلامية الا بالمعنى الدينى فقط . فهذا الأسف يوجه الى على سامى النشار ، وهو الذى قال ولست أنا ، أن الفلسفة الاسلامية هى علم الكلام فقط ، بل هى الأشعرية على التخصيص اذ هى آخر ما وصل اليه العقل الاسلامى الناطق باسم القرآن والسنة .

الاشـكالية الثـــانية

حســن الشــافعى : أستاذ بكلية دار العلوم

أظن أن عقد ندوة تتناول عملا فكريا حول موضوع هام كهذا ليس أمرا غريبا ولا ينبغى أن يواجه بحساسية كالتى واجهناها بالأمس حتى أنها سميت بالمعارك ٠

واظن أيضا أن هذا التقليد قديم فى ثقافتنا ، وأن هناك ما كان يسمى بالمحاكمات مثل المحاكمات التى كانت بين فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى حول شرح الاشارات والتنبيهات ٠ وهناك أيضا المحاكمات بين « تهافت الفلاسفة » للغـــزالى و « تهافت التهافت » لابن رشد ٠ وهناك أيضا محاكمات أدبية أو ما أطلق عليه لفظ الوساطة بين المتنبى وخصومه ٠

اقول اذن ان عقد مثل هذه الندوة ليس أمرا جديدا ولا مسيئا ، بل ان العمل الفكرى أو الأدبى عندما يمر بلا تعليق أو بلا اهتمام يكون مسيئا الى هذا العمل ٠ اذن الاهتمام به ونقده وتقويمه والحفاوة به حفاوة فكرية أمر ايجابى ٠

اتعرض بعد ذلك الى العمل الفكرى نفسه وهو الكتاب التذكارى عن ابن رشد واقول ان هناك المسكوت عنه وهناك أيضا المذكور صراحة ٠ من المسكوت عنه ولم يقل أبدا فيما أظن هو ابن رشد الفقيه ٠ لقد حدثت عناية بابن رشد الطبيب وأظن انه لم يكن فى الصف الأول من الأطباء فى العالم الاسلامى وحدثت عناية بابن رشد والتصوف مع أننى اظن أن الرجل يختلف مشربا ووجهة عن أمر التصوف ، ولكن لا باس بهـــذه العناية ٠ ولكن لم يهتم بابن رشد الفقيه وقد كان قاضى قضاة قرطبة ، بل كان القاضى الأول فى دولة الموحدين ٠ والف كتابا عنوانه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يحاول فيه أن يرقى فوق مستوى الفرعيات أو الأحكام الجزئية ويأخذ بمجامع الأمور فيتناول أسباب اختلاف الفقهاء ومدى

امكان الأخذ بالقواعد الكلية التى أدت الى هذا الاختلاف والتى يمكن أن تحكم هذا الاختلاف . وأظن أن مثل هذا الكتاب عمل فى غاية الأهمية ، ولكنى أظن انه قد أغفل اغفالا تاما فى الكتاب التذكارى .

وهناك أبحاث عن ابن رشد ودولة الموحدين وأنه قد تبنى الفصل بين السلطتين الدينية والعقلية ، بل أظن أنه قيل ان دولة الموحدين نفسها قد تبنت هذا الفصل . وأنا أتساءل : من أين استمد ابن رشد سلطته كقاضى للقضاة ؟ اننى أتفق مع حامد طاهر فى أن ابن تومارت والفكر الموحد كان مضطربا ازاء قضية الفصل بين الجانب الدينى والجانب العقلى ، وان الصراع الداخلى فى فكر الموحدين انفسهم له دور فى الاضطرابات التى حدثت فى الدولة . وما حدث لابن رشد نفسه لم يكن مجرد صراع بين حزب الفقهاء وحزب الفلاسفة ، وانما كان عدم وضوح الرؤية لدى الموحدين .

ومما اغفل أيضا تناول الفكر السياسى عند ابن رشد وتناول ابن رشد لكتاب « الجمهورية » لأفلاطون . فهو فى هذا التلخيص يعطى للحاكم الفيلسوف الذى تصوره افلاطون صفات أمير المؤمنين . وقد ترجم هذا التلخيص للغة العبرية أما النص الأصلى بالعربية فمفقود . وهكذا يحتفى الغرب بهذا العمل أما نحن فنتكلم عن ظلم ابن رشد ونحن مازلنا نمارس شيئا من هذا الظلم .

هذا عن المسكوت عنه أما عن المصرح به واخص به عقلانية ابن رشد فاريد القول بان التاويل الذى لدى المعتزلة والذى لدى متاخرى الأشاعرة انه نوع من الاعتراف بدور العقل فى فهم النصوص الدينية ولكن على نحو أكثر جراة من مدارس أخرى كلامية ، وان كان الاعتراف بدور العقل هو الطابع العام للفكر الاسلامى لا نستثنى منه الا فئة واحدة هى الحشوية . ولهذا فانى لا اتفق مع مراد وهبه فى تسويته بين الظاهر والرافضين للتاويل ، وبين الباطن والقابلين للتأويل لأن الذين يتحدث عنهم ابن رشد هم الحشوية الذين يلغون دور العقل تماما ، وأضيف اليهم الفكر الاسماعيلى الذى يهدم العقل بالعقل . وابن رشد فى هذا لا يختلف عن كثيرين يشاركونه نفس الموقف .

وهناك أيضا شيء نقرأه في الكتاب التذكاري ولكن بصورة ضمنية هو نهاية الفكر الفلسفي بابن رشد . بل ان عاطف العراقي يحـاول أن يقنعنا بانه لا سبيل الى تجاوز ابن رشد ، وأن أفكار ابن رشـد صالحة لكل زمان ومكان . كيف يكون هذا وقد صرح عاطف العراقي في جلسة اليوم بان ابن رشد بشر يخطيء ويصيب ، وأن له جملة آراء بعضـها صحيح وبعضها خاطيء ؟ كيف اذن لا يكـون هنـاك سبيل لتجاوز ابن رشد ، وان يكون محاولة نقده تطاول عليه ؟ وهنا أود التنويه بدور محمود قاسم في ابراز العقلانية الخالصة لابن رشد ، وفي ابراز دور ابن رشد في تخليص المشائية الاسلامية من كل شائبة للفيض والغنوص.

وأصل بعد ذلك الى بعض الأفكار المطروحة في الكتاب التذكاري مثل فكرة الحقيقة المزدوجة . فهذه الفكرة لا توجد مطلقا صريحة عند ابن رشد . وكذلك فكرة قـدم العالم . فالعالم ، عنـد ابن رشـد ، حادث أزلي . حادث ولكن بفعل الهي . ان الله ذات وصفات وأفعال خارج الزمان وخارج التاريخ ، ولكن العالم حادث بفعل من هذه الأفعال القـديمة .

فـؤاد زكـريا

أثار مراد وهبه قضية العلاقة بين الاضطهاد والتقـدم فيما بين العالم الاسلامي وأوربا . يقول ان الاضطهاد الذي حدث في أوربا كان في اطار حضاري من التقدم بينما الاضطهاد الذي حدث لابن رشد كان في اطار التخلف . وأنا أقول ان الاضطهاد هو الاضطهاد سواء حدث في أوربا أو في العالم الاسلامي . وليس من الصحيح أن الحصيلة عنـدنا صفر وعند أوربا التقدم . والاضطهاد لا يولد التقدم . والذي حدث هو أن التقدم في أوربا تحقق بالرغم من هذا الاضطهاد بسبب ظهور قوى تمكنت من التغلب عليه .

وأثار حسن حنفي قضية عدم جواز استخدام ابن رشد في حـل مشاكل معاصرة لأن هذا اقلال من القيمة الفلسفية لهذا الفيلسوف . وأنا أقول ان مؤلفات حسن حنفي هي عبارة عن استخدام التراث من أجل

حل مشاكل معاصرة أو مواقف معاصرة ، أى اعادة قراءة للتراث فى ضوء المواقف المعاصرة ٠

وأنا أعتقد أننا فى حاجة دائمة الى اعادة قراءة التراث ٠ فمثلا هيدجر استعان بجملة واحدة من انكسمندريس وتعمقها فى احدى بحوثه ٠ فهذا بحث معاصر بمعنى الكلمة على الرغم من أن انكسمندريس كان يحيا فى عصر ما قبل سقراط ٠

وأثار سعيد مراد قضية تعريف العقلانية وقال ان العقلانية هى رفض الواقع القائم واستشراف واقع قادم ٠ وأنا اختلف معه فى هذا التعريف ٠ فانا من الممكن أن أرفض الواقع القائم واستشرف ما هو قادم بالشعر وبالفن وباى شىء لا علاقة له مباشرة بالعقل ٠

وأثيرت قضية الأحكام التى أصدرها ابن رشد ورأيى أن كثيرا من هذه الأحكام تحمل على وجهين ٠ فمثلا عندما يقول الحكمة اخت الشريعة فهل يعنى دفع الحكمة الى مرتبة الدين أم دفاع عن الحكمة ضد الدين يريدون تاكيد الدين فقط ٠ الذى يفصل بين هذا التفسير وذاك هو الاطار الاجتماعى الذى كان يعيش فيه ابن رشد ٠ فعندما يقول ان الحكمة اخت الشريعة فهو يعنى أنه فى مجتمع الشريعة فيه مستقرة ويدافع عنها بقوة ، والحكمة هى التى تخشى على ذاتها ٠ فى هذه الحالة اذن ليس أمامنا سوى القول بأن ابن رشد يريد حماية الحكمة من خلال جعلها أختا للشريعة ٠ وكذلك الحال بالنسبة الى مشكلة المحدث الأزلى عند ابن رشد ٠ والسؤال : هل العالم محدث بالمعنى الأزلى ؟ هل هو قديم الحدوث ؟ عندما يتساءل الفيلسوف هكذا فلابد أن نسال أنفسنا : فى أى سياق تاريخى واجتماعى استخدمه ؟ الجواب عن هذا السؤال هو الذى يقدم لنا التفسير القاطع ٠ واذا قيل هذا فى مجتمع علمى أوربى حديث فسنقول انه قول رجل متدين يريد التاكيد على فكرة الحدوث لأن العلم فى هذا المجتمع لا يعترف الا بقدم العالم ٠ ولكن عندما يقولها ابن رشد فى المجتمع الذى كان يعيش فيه والذى كانت فكرة القدم لديه من الممكن أن تضره أو تهلكه فنقول عندئذ أن استخدام كلمة قديم حديث نوع من الحيل اللفظية للتعبير عن فكرة القدم ذاتها ٠

حســـن حنفى

فيما يختص بقضية قدم العالم وحدوثه عند ابن رشد أقول ونحن بصدد طرح قضية العقلانية عنده بضرورة التفرقة بين الموضوع والمنهج . ليست القضية موضوع حدوث العالم أو قدمه ولكن القضية اعمال العقل فى هذا الموضوع . فابن رشد هنا متكلم جدلى يثبت للمتكلمين ان كل أدلتهم خاصة أدلة الأشاعرة أدلة ضعيفة متهافتة لا تقوى أمام النقـــد العقلى . ويثبت للغزالى أن كل الأدلة التى قال بها الفلاسفة لاثبات قدم العالم هى أدلة قوية ومؤيدة بأدلة قرانية . اذن العقـــل قادر على ان يحاجج فى قضايا الدين بصرف النظر عن الموضوع . وهذه هى عقلانية ابن رشد المجادل والمتكلم الذى لا يخشى من النتائج ولكنه يريد أعمال العقل الى النهاية .

أما فيما يختص بقضية العدل فثمة بحثان : بحث عن الخير والشر، وبحث عن الحرية ولكن من وجهة نظر المعتزلة هذان البحثان يدخلان فى الأصل الثانى وهو الأصل العادل . ومن وجهة نظر الاشعرية هذان البحثان يدخلان فى قضية الأفعال . واذا أخذنا الأفعال عند الأشاعرة ، والعدل عند المعتزلة لوجدنا أن قضية الخير والشر ، وقضية خلق الأفعال، وقضية الحرية تأتى فى المقام الأول ، وبعدها تأتى قضية العقل . ومن ثم يتضح أن العقل والحرية كلاهما وجهان لقضية واحـــدة لأصل واحد وهو أصل العدل .

أما فيما يختص بمسالة الاحباط التى أثارتها زينب عفيفى فأنا لم اقل أن ليس ثمة اتجاهات عقلية فى الكتاب . ولكن نحن نتحـــدث عن ريادة المذهب العقلانى.ولهذا نحن نريد معرفة المذاهب العقلية الموجودة فى تاريخ الفكر الفلسفى وعقلانية ابن رشد التى تميز بها حتى نستطيع أن نعرف الى أى حد عقلانية ابن رشد عقلانية ريادية فى اطار المذاهب العقلانية المعروفة قبل عصر ابن رشد ، وفى عصر ابن رشد ، وبعد عصر ابن رشد .

وفيما يتعلق بابن رشد معاصرا فهناك فرق بين أن نتناول ابن رشد

معاصرا ، أى أن نعيــــد قراءته ونحن مهمومون بقضايا العصر وبين أن نخطب فى ابن رشد ، وفى عقلانية ابن رشد . هذا لا يفيد ، بل بالعكس فان من شأن الخطابة أن تزيد فينا النزعة الخطابية الانشائية التى هى نزعة مضادة للعقلانية .

ثم ان هناك فرقا بين ان استعمل ابن رشد معاصرا وبين أن استعمله ضد الخصوم السياسيين وهم الجماعات المتطرفة . ان الدولة متطرفة مثل هذه الجماعات . ان وضع الدين فى أجهزة الاعلام المصرية بما فيه حديث الساعة التاسعة الا خمس دقائق ليلا وحــــديث الجمعة - أقــول ان هذا تطرف مضاد . وبالتالى فاذا أردت أن استعمل ابن رشد معاصرا فينبغى أن استعمله ضد كل الاتجاهات اللارشدية اللاعقلانية فى المجتمع المصرى بما فى ذلك الاتجاهات داخل وخارج الدولة .

القضية الأخيرة هى اننى لا احزن على الخلاف فى هذه الندوة بين أنصار الغزالى وابن تيمية من جهة وبين أنصار المعتزلة وابن رشد من جهة اخرى ، فهذا الخلاف ظاهرة صحية . هكذا عشنا وهكذا كنــا منذ القرنين الأول والثانى للهجرة حتى هذا القرن . هناك تياران فى الثقافة الاسلامية : تيار يرى أن العقل قادر على أن يصل الى كل شىء دون وسائط من الخارج . وهذا تيار له تقديره منذ المعتزلة حتى محمد عبده . وهناك تيار آخر يرى أن التيار الأول قد يكون خطرا . فاعمال العقل قد يؤدى الى التعددية والى تكافؤ الأدلة كما أوضح ذلك حامــد طاهر فى بحثه « قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لــــدى ابن تومرت وابن رشد » فى شأن نقد ابن تومارت للعقلانية المستقلة . ولهذا لابد من العودة من وقت لآخر الى نوع من المعيارية اذا ما كانت الأدلة العقلية متكافئة . حدث ذلك عند أحمد بن حنبل فى القرن الثالث وحدث ذلك فى عصر الغزالى ، فقد خشى الغزالى على دولة نظام الملك . وفى ذلك الوقت لا صوت يعلو فوق صوت المعركة وان لم يصرح بذلك . اذن نحن فى حاجة الى ناقوس يذكرنا ان هناك شيئا آخر غير العقل . وأخلص من ذلك الى أن التيارين أصيلان فى ثقافتنا والحوار بينهما صحى . ولكن المهم ألا يكفر أحدنا الآخر .

محمود أمين العـــالم

قيل عنى اننى من أنصـــار ابن نيمية ٠ والواقع أننى ذكـــرت ابن تيمية ذكرا عابرا من اجل توضسيح أننا فى اطار ايديولوجيا دينيه عامة نستطيع ان نجد نفس الفكرة تعالج بمنطقين مختلفين ٠ فكل من ابن رشد وابن تيمية ياخذ بمبدأ العلية لكن بمنطقين مختلفين ، ومع ذلك فانا لست من أنصار ابن تيمية ٠

فانا أعتقـــــد أنه من العلمية ان يكون الانســـــان من أنصـــار اتجاه معين ٠ ولكن علينا ان ناخذ التراث ككل ونقف منه موقفا عقلانيا نقديا ٠ فانا أقدر ابن رشد ولا أنكر ابن تيمية الذى آختلف معه الى حدما لان له قيمة كبرى فى التراث ٠

واسمحوا لى ان أكون من أنصاره جـــزئيا ٠ فابن تيمية له فتوى معينة قالها فى ظروف معينة هى ظروف التتار ٠ ثم ياتى الارهابيون اليوم ويجعلونها قاعدة ماساوية لتبرير افعالهم ٠ واسمحوا لى ايضا أن أنقد ابن رشد ٠ فهو العقلانى العظيم ومع ذلك يأخذ بالرؤى والأحلام ٠ هل يدفعنى ذلك الى أن أنفى عقلانيته ٠

تبقى مسألة مفارقة ابن رشد عند مراد وهبه المرفوضة من قبـــل فؤاد زكريا ٠ ان مراد وهبه لم يقل ان الاضطهاد كان سببا فى التطور الفكرى فى أوربا ، وسببا فى انتكاس الفكر فى العالم العربى ٠ بل هو يرى أن ثمة تطورا اجتماعيا اقتصاديا ، فى أوربا ، يتلخص فى تأسيس المجتمع الراسمالى ٠ وكانت ثمة معركة بين رجال الدين والمفكرين الجدد الذين افادوا من فكر ابن رشد العقلانى ٠

أما العالم العربى فلم يكن عقلانيا فى زمن ابن رشد ولم تكن فيه حركة ناهضة ، ولهذا لم يستخدم العقل استخداما عميقا فى تنمية البيئة كما استخدم فى أوربا ٠ ولهذا يمكن القول بأن التنوير وحده لا يجدى فلا تنوير حقيقى بدون تغيير اجتماعى ٠

يوسـف زيدان

هناك تكرار فى الكثير من بحوث الكتاب بحيث اذا حذفنا ثلثه قلن ينائر • ثم ان توظيف ابن رشد لاحداث حركه تنويرية بدأ فى عام ١٩٠٣ على يد فرح انطون فى كتابه « ابن رشد وفلسفته » ولكنه فشل • ثم ان ابن رشد طبيبا كان انتكاسة فى الطب العربى • ذلك أن الطب كان قد تقدم عندما تحول من النظرية الى الممارسة على يد أبقراط • ثم تجمد الطب على يد جالينوس الى ان أحياه العرب مرة أخرى على يد الرازى وابن سينا • فاذا بابن رشد يعيد الطب الى الفلسفة ويغلق باب التقدم العلمى فى مجال الطب •

وفى النهاية أتساءل : هل من المناسب أن نقول بأن كلا من الغزالى وابن تيمية ضال ؟ ونحن الآن فى حاجة الى الغزالى وابن تيمية كما أننا فى حاجة الى ابن رشد •

ســـــعيد مــراد

١ ــ ماذا نعنى بالعقلانية ؟ ان العقلانية تعنى نفى مستمر للواقع القائم واستشراف الواقع القادم • وهذا ما فعله ابن رشد • لقد ساد فى المغرب العربى ابان العصر الذى عاش فيه ابن رشد فكر الغزالى وفلسفته ومنهجه بالاضافة الى مذهب أهل السنة والجماعة • وقد قام ابن رشد بمسح شامل لقضايا هذا الواقع وقدم نقدا لكل التيارات الفكرية السائدة حيث يقول فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » «وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربع : الطائفة التى تسمى اشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتى تسمى المعتزلة ، والطائفة التى تسمى الباطنية ، والطائفة التى تسمى الحشوية » • وقد انتقد هذه الطوائف وكان يستهدف صرف الناس عنها والدعوة الى تحرير الفلسفة والفكر من مناهج وأقوال هذه الفرق • وقد أشرت الى ذلك فى بحثى « ابن رشد بين حضارتين » فى الكتاب التذكارى •

٢ ــ عناصر الموقف العقلانى عند ابن رشد :

(أ) النزعة النقدية والاتجاه النقدى أولا للفرق كما سبق القول ثم للفلاسفة السابقين من امثال الفارابى وابن سينا والمتصوفة .

(ب) تقديم البرهان والتعويل عليه ، ذلك أن البرهان يمثل طبيعة الفلسفة ونقد الأقوال الخطابية والجدلية .

(حـ) الاهتمام بعلم أصول الفقه . وهناك اجماع على ان ابن رشد قد نبغ اول ما نبغ فى الفقه وعلوم الشريعة وقد قال فى « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » .. « ما سكت عنه الشارع فلا حكم له ودليل العقل يشهد بثبوته » .

(د) قانون التأويل حيث يذهب الى أن التأويل الفلسفى للنصوص المقدسة .. هو الوحيد الذى يمكن الانسان من الوصول الى الحقائق العليا وهو لا يتفق مع التفسير الحرفى . والعقل الفلسفى هو الذى يبين ما هو تقليدى فى الدين ، ويبين أى العقائد يمكن تأويله ، وبأى وجه يكون هذا التأويل .

(هـ) التفاعل مع الحضارة الغربية والفلسفة اليونانية خاصة أرسطو . ولم يجد ابن رشد أى حرج وهو الأصولى الفقيه القاضى أن يذكر ضرورة الأخذ عن أرسطو وفهمه وهضمه . هذه عناصر الموقف العقلانى عند ابن رشد .

وفيما يختص بنقد محمود أمين العالم بان بحثى قد انتهى الى أحكام عامة أقول ان هذا صحيح ولكن هذه الأحكام كانت نتيجة لمقدمات تناولت المسائل الجزئية بالتفصيل . ودليلنا على ذلك استعراض عناصر الحضارة العربية الاسلامية فى فكر ابن رشد مثل اللغة وعلوم أصول الدين وأصول الفقه ثم مسائل المنطق والعلم الالهى ونقد الفلاسفة السابقين عليه .

منى أبو زيد : مدرس بآداب طنطا

جاء فى كلمة سعيد مراد أن بعض أوجه النقد التى وجهت الى الابحاث اكتفت بقراءة عناوينها فجاء النقد أعرج . وجاء يوسف زيدان

واعطانا المثل الحى على فقدان القراءة أو فقدان المعرفة الحقيقية لما يحتوى عليه الكتاب التذكارى . وأظن ان اعمال يوسف زيدان فى الطب العربى ومع ذلك لم يستطع أن يحدد العلاقة بين الطب والفلسفة . ففى هذه العلاقة نجد الفيلسوف الطبيب أو الطبيب الفيلسوف او الفيلسوف والطبيب . فمثلا ابن رشد هو الطبيب الفيلسوف وابو بكر الرازى هو أيضا الطبيب الفيلسوف ، وابن سينا هو الطبيب والفيلسوف .

قال يوسف زيدان ان ابن رشد كان نكسة فى الطب . والحقيقة أنه عندما تعرض ابن رشد للطب فقد تعرض له كعلم من العلوم الداخلة فى الفلسفة باعتبار ان الفلسفة أم العلوم ، أى أن ابن رشد تعرض للطب من وجهة نظر الفيلسوف الذى يبحث فى احد العلوم الطبيعية فوضع فى كتاب « الكليات فى الطب » النظريات العامة فى الطب والتى تتفق مع النظريات العامة فى علم الطبيعة عنده . وأحال البحث فى المسائل الجزئية الى معاصريه مثل ابن زهر .

زينب الخضيرى

أعتقد أن الميزة الوحيدة لتاريخ الفكر هى مساعدتنا على الوقوف على ما تبقى لنا لكى نفعله ، وعلى النقص الذى لابد أن نسده . وكان من المفروض التعامل مع ابن رشد من هذه الزاوية ولكن حدث عكس ذلك . فمن دروس ابن رشد التى لم يصرح بها ولكنها متضمنة فى جميع أعماله محاولته الدائمة للفصل والتمييز من أجل حسن الادراك . أما نحن فقد فعلنا عكس ذلك . فبدلا من تقييم الكتاب رحنا ندافع عن الغزالى وابن تيميه ونبرر أفكارهما كأنهما هما الاسلام ونحن الكفار ، ونهاجم أية محاولة لتصحيح الآراء . وهنا أتساءل : هل الحوار الفلسفى ينتج عنه تعصب ؟ ان مراد وهبه له رأى فى الحوار الدينى وهو أنه يفرز التعصب . وأنا اقتنعت بهذا الرأى . واذا كان ذلك كذلك فالحوار الفلسفى أيضا لا يفرز الا التعصب . وهذا هو مانلاحظه فى هذه الندوة . لماذا لا نختلف من غير اتهام لأى واحد منا ؟ ولماذا لا نقبل الخروج عن المألوف ؟

لقد تعلمت من والدى ومن صـــديقه أبو ريده الذى أدت صداقته بوالدى الى علاقة روحية قوية بينى وبينه - أقول انهما كانا يدفعانى الى الاختلاف معهما ، وكان هذا الاختلاف يثرى تفكيـــرى ، ولم يكن يقلل من شـــأنهما .

عبد المعطى محمد بيومى

بادىء ذى بدء لم يتضمن الكتاب تحديد المقصود بالاتجاه العقلانى فى كل ما ورد فى أبحاث الكتاب العديدة . اللهم الا اشارات موحيـة بهذا الاتجاه فى بحث عاطف العراقى بعنوان « فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر » .

فهل يراد بالاتجـــــاه العقلى فى الكتاب التذكارى بأنه مذهب القائلين بكفاية العقل دون الوحى ؟ وهل كان ابن رشد يذهب هــــذا المذهب أو يتجه هذا الاتجاه العقلى وهو أولية العقل والاعتداد به ضد الدين وعدم قبول المعانى الدينية الا اذا كانت مطابقة للعقل ؟

ان أبحاث الكتاب ترفض هذا وتؤكد نقيضه من أن ابن رشد لم يكن يعلى من شان العقل او الفلسفة على الدين ولم يرد عنه أنه دعا الى كفاية العقل ضد الوحى .

وأهم الأبحاث التى عالجت علاقة العقل أو الفلسفة بالدين بصراحة هو بحث محمود زقزوق بعنوان « الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد » ، وبحث عبد الفتاح أحمـــد فؤاد بعنوان « الفلســـفة الرشـــدية مدخل الى الثقافة الاسلامية » وبحث حامد طاهر بعنـــوان « قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد » . وبحث زينب الخضيرى بعنوان « مشروع ابن رشد الاسلامى والغرب المسيحى ».

ومع أننا نوافق محمود زقزوق فى قوله ان ابن رشـــد لم يحاول اعلاء الفلسفة على الدين فاننا نخالفه فى أن ابن رشد لم يحاول العكس بل حاول اعلاء الدين على الفلسفة .

كما نوافقه فى أن ابن رشد لم يجعل الفلسفة وصية على الشرع أو ان لها سلطانا أعلى من سلطان الدين .

أما أنه لم يصرح فى هذه العبارة بأن سلطان الدين عند ابن رشد أعلى من سلطان العقل كما صرح فى العبارة السابقة بأن ابن رشد لم يحاول اعلاء الفلسفة على الدين أو العكس فاننا نختلف معه ونرى ان الدليل الذى أورده محمود زقزوق نفســــه من نص ابن رشد يعلى من سلطان الدين على العقل والا فما معنى ان يقول ابن رشد « ان الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع ، فان ادركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وان لم تدركه اعلمت بقصـــور العقل الانسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط » .

أليس ذلك اعترافا صريحا بان الشرع يدرك أحيانا ما يعجز عنه العقل وان الفلسفة حينئذ تعلم بقصور العقل الانسانى .

أما حامد طاهر فيقول :

« اما ابن رشد فهو يرى ان للعقل الانسانى مستويات متدرجة ، وان أعلى هذه المستويات هى التى تتوافق مع ما جاءت به الشريعة ، لذلك فلا ضير على الاطلاق من استخدام منهج القياس البرهانى للتدليل على صحة الشريعة » .

ثم يصرح حامد طاهر قائلا « اننا نظلم ابن رشــــد اذا قلنا : ان اعلاءه من قيمة الأدلة العقلية (البرهانية) يقلل من شان الشريعة فى شىء . بل على العكس ان ما يسعى اليه ابن رشد واضح كل الضوح وهو أن يثبت للناس أن الشريعة الاسلامية هى فى المقام الأول شريعة العقل ، وأنه كلما أحسن الانسان استخدام عقله (باتباع الطرق المنطقية المحددة) تستوعب على نحو اكثر اكتمالا مبادىء هذه الشريعة وتمثل غاياتها . أليس هو القائل « ان الموجودات انما تدل على الصانع (الله تعالى) بمعرفة صنعتها ، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعـــرفة بالصانع أتم »» .

ومع غرابة النتيجة التى انتهت اليها زينب الخضيرى فى بحثها من أن ابن رشد كان يسعى للفصل بين نسق الفلسفة ونسق الدين اذ تقول: « واذا كان بعض الباحثين يرى أن ابن رشد شانه شان السابقين عليه كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين وأن طرافته تكمن فى شكل معالجة للتوفيق فحسب فاننى أرى على العكس أن ابن رشد كان يسعى للفصل بين هذين النسقين ٠

ان الاتفاق بين الفلسفة والعقيدة أمر طبيعى لاشك فيه ٠ فهذان النسقان لا يحتاجان للتوفيق بينهما ، بل ان محاولات التوفيق تؤدى الى البلبلة والتشويش ولذا فالصلاح كله فى ترك هذه المحاولة برمتها والعمل على العكس على الفصل بينهما ٠ أراد ابن رشد أن يقفل باب النقاش فى هذه المشكلة وان يقول الكلمة الأخيرة فيها ، ولذا اضطر لمعالجتها للمرة الأخيرة لا لاثرائها وانما لمحوها ، فاذا كانت مصلحة المجتمع فى الماضى تقتضى التوفيق فقد أصبحت فى زمن ابن رشد — وهو ما ادركه بوضوح — تقتضى الفصل بين الفلسفة والدين » ٠

الا أن زينب الخضيرى مع ذلك لم تذهب الى أن عقلانية ابن رشد رغم الفصل بين الفلسفة والدين — فى رايها — لم يقصد منها الاستغناء بالعقل عن الدين بل نرى أن سلطان الدين كان أعلى وان فلسفة ابن رشد كانت لاعلاء شأن العقل ليقترب (ولنلحظ قولها يقترب) من مرتبة النقل ٠ وان دولة الموحدين ارادت فى شخص خليفتها أن تجعل للفلسفة مكانة فى الحياة الفكرية الاسلامية بعد ان ظلت أشبه بالغريب المستورد » ٠

فاذا تركنا هذه الابحاث التى صرحت بان اتجاه ابن رشد لم يكن يعنى الاكتفاء بالعقل عن الدين ورجعنا الى بقية أبحاث الكتاب نجد أن الروح الرشدية السارية فى الكتاب تؤكد الارتباط بين الدين والفلسفة مع اعتبار ان الدين هو المصدر المتعالى الذى يجهد ابن رشد كل الجهد فى فلسفته لابراز أن العقل لا يتعارض مع هذا المصدر المتعالى ٠

هذا باستثناء الاشارات التى وردت فى تصدير الكتاب من قبـــل

عاطف العراقى وفى بحثه الذى ضمنه الكتاب بعنوان « فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر » . فهذه الاشارات تومىء بوضوح وقوة الى ان المراد بالاتجاه العقلى عند ابن رشد هو نفس المعنى الذى ورد عن الاتجاه العقلى فى المعاجم اللغوية والفلسفية من انه كفاية العقل دون الوحى . فهو يقول فى التصديران « دور العقل الذى دعانا ابن رشد الى التمسك به وجعله المعيار والدليل والحكم » .

ويقول : انه رغم المكانة الكبرى والمتميزة للعقل فى فلسفة ابن رشد فلم يرد نص واحد عنه يفيد انه يقصد ان يكون العقل هو المعيار والدليل والحكم بالمعنى الفلسفى لهذه المصطلحات . كما لم ترد عنه نظرية تفيد اعتداده بالعقل دون الدين ، وربما يفهـــم بعض الباحثين من قانون التاويل عند ابن رشد انه يجعل العقل هو المرجع النهائى حتى لما يشكل منه من الشرع فهو يؤول النصوص الدينية لتتفق مع العقل .

ولكن التامل فى نصوص ابن رشد عن التاويل عنـــده يكشف عن الحقائق الآتية :

ان سلطة العقل فى التاويل ليست على اطلاقها أو بعبارة أخرى فانه لا يدعو كما يقول عاطف العراقى الى اطلاق العنان للعقل بل انه يحظر التاويل ويجعله مكفرا أو مؤديا الى بدعة عندما يكون فى أصول الدين المجمع عليها فليس كل ظاهر يجب تأويله بل هناك ظواهر يكون تاويلها كفرا وظواهر يكون تاويلها بدعة وهناك ظواهر يجب تأويلها وجوبيا .

فالظواهر التى يكفر مؤولها هى ظواهر النصوص التى تتحدث عن السعادة والشقاء فى الحياة الآخرة ، فاذا أولها مؤول وزعم أن حقيقتها غير مقصودة وان المقصود بها أن يسلم الناس بعضـــــهم من بعض وأنه لا وجود للانسان الا الوجود المحسوس فان ذلك التاويل يخرج صاحبه من الايمان .

فاذا كان التأويل فى أصول الدين المجمع عليها كان التاويل كفرا واذا كان فى غير الأصول والاركان المجمع عليها كان بدعة .

اما فى غير ذلك من الظواهر الموهمة لتشبيه الله فان على اهل البرهان تاويله .

يقول : « هذا النحو من الظاهر ان كان فى الاصول فالمتناول له كافر . مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية ، وانه لا غـــاية للانســـان الا وجوده المحسوس فقط .

واذا تقرر هذا فقد ظهر لك فى قولنا ان ها هنا ظاهرا فى الشرع لا يجوز تاويله فان كان تاويله فى المبادىء فهو كفر وان كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة .

فالحرية اذن متاحة للعقل باوسع سبيل ولكن فى حدود أصول الدين والمبادىء المجمع عليها كما يقول ابن رشد ، فليس يدعونا كما يقول عاطف العراقى « الى أن نلجأ الى التاويل باســـتمرار ، تاويل الآيات القرآنية وعدم الوقوف عند ظاهر النص أو الآية » .

فالمعيار اذن والدليل والحكم هو الشرع

ان هناك دليلا اشد وضوحا نأخذه من نصوص ابن رشد نفسها على أن المعيار فى النهاية هو الشرع وذلك من ضوابط التاويل الذى يدعـــو اليه ، فهذا التاويل يقوم على دعامتين :

الدعامة الأولى : أن يكون التاويل على قانون التأويل العربى من غير أن يخل بقواعد اللغة العربية .

يقول : « ومعنى التاويل هو اخـــــراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه ، أو سببه ، أو لاحقه ، أو مقارنة او غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى.واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان .

(حوار حول ابن رشد)

ويرى ابن رشد أنه ما من نص يخالف ظاهر العقـــل الا ويقبل التاويل على أساس قواعد اللغة العربية ومجازاتها واصول بلاغتها وبيانها ،

الدعامة الثانية : ان يؤخذ الشرع ككل وأن تتصفح سائر أجـــزائه ولا ينظر الى نص واحد فى موضوع معين بل ينظر الى الشرع بجملته . وهذا منطقى ، لأن نصا واحدا معزولا عن سياقه وما ورد فى موضوعه من نصوص أخرى قد لا يؤدى الى تأويل صحيح .

يقول : « انه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان ، الا اذا اعتبر الشرع ، وتصفحت سائر أجزائه وجد فى الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد » .

فالمرجع اذن فى التاويل هو الشرع بكامله ، والذى يصرح للعقل بالتاويل فى نص ما يخالف الشرع بظاهره انما هى نصوص شرعية أخرى مع قاعدة لغوية يسيغ فهمها وتطبيقها تاويل النص . والشرع نفسه هو الذى دعا الى النظر العقلى وأوجب اقامة البرهان .

ومن الطريف والغريب أن عاطف العراقى يسجل فى بحثه هـــذه النتيجة نفسها مستخلصا اياها من فصل المقال لابن رشد حين يقول « فاذا رجعنا ـ على سبيل المثال ـ الى كتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » فاننا نجده حـــريصا على أن يبين لنا وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معا ، اذ من الواجب فيما يقول ابن رشد أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى . وهذا النوع من النظر الذى دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظـــر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا » .

فليس النظر العقلى اذن حاكما على الدين أو بديلا له . ولا يرى ابن رشد بطبيعة الحال الاكتفاء بالنظر العقلى عن الدين ومن ثم فهو ليس عقلانيا بهذا المعنى .

بل ان ابن رشد نص صراحة فى آخر كتابه « تهافت التهافت »

على ان العقل لا يستغنى عن الوحى ، وانه ان وجدت شريعة بالعقل فقط دون الوحى للزم أن تكون أنقص من الشريعة التى تقسوم على أساس العقل والوحى ٠

وقد وصل الأمر بابن رشد الى اعتداده بالدين الى حد موافقة الامام الغزالى نفسه على النقطة الأساسية فى فكر الامام الغزالى وهى أن العقل قد يعجز أحيانا عن ادراك بعض الأمور وان ما عجز عنه العقل فلابد أن نرجع فيه الى الشرع وذلك شىء متوقع من فيلسوف مسلم يعمل بالقضاء الشرعى الذى يزن الأمور ويحكم فيها بمعيار الشرع ٠

قال : « قلت قوله (يعنى الامام الغزالى) ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية ، فواجب أن نرجع فيه الى الشرع الحق ، وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحى انما جاء متمما لعلوم العقل ، أعنى أن كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى للانسان من قبل الوحى ٠

هذا عن نصوص ابن رشد ، ومنهجه فى التأويل ٠

فاذا انتقلنا الى نظرياته الفلسفية فانه بالاستقراء لهـــذه النظريات لا نجد نظرية واحدة نحى فيها منحى عقليـــا متعاليـــا على الدين أو مخالفا له بل جاءت نظرياته جميعها متفقة فى النهاية مع الاسلام ٠

وهنا نقف عند نظريتين ربما يفهم البعض أنهما تخالفان الاسلام ولكنهما فى الحقيقة ، وعند تأمل نصوص ابن رشد نفسها فيهما ، نجد انهما لا تخالفان وهاتان النظريتان هما : -

- نظريته فى قدم العالم أو حدوثه ٠
- نظريته فى النفس ٠

أما نظريته فى قدم العالم أو حدوثه فتقوم على عدة أفكار أساسية:

● ان كلا من قول المتكلمين بحدوث العالم وقبـــول الفلاسفة المتقدمين بقدمه ليس على ظاهر الشرع لأن الشرع لم ينص صراحة على القدم أو الحدوث اذ أن هذه المسالة من المسائل العويصة التى لا يستطيع

العقل الوصول فيها الى برهان يقينى ، ومن ثم فالآراء بالقدم أو الحدوث ليست تتباعد حتى يكفر بعضها بعضا .

● ان القائلين بالقـــدم والحـــدوث متفقون على أن أصناف الموجودات ثلاثة .

ـــ موجود وجد من شىء غيره ومن شىء أعنى من سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه أعنى على وجوده وقد اتفق الجميع على تسميته محدثا .

ـــ موجود من شىء ولا من شىء ولا تقدمه زمان وقد اتفق الجميع على تسميته قديما وهو مدرك بالبرهان .

ـــ موجود من فاعل لكنه ليس موجودا من شىء ولا تقدم زمان . وهذا هو العالم .

وقد اتفق الجميع على وجود هذه الصفات الثلاثة للعالم ولكن اختلفوا فى التسمية فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا . وهو فى الحقيقة - كما يقول ابن رشد بالنص - « ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة والقدم الحقيقى ليس له علة ، ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو افلاطون وشيعته ».

والغريب اللافت للنظر مع هذه النصوص الصريحة التى ينص فيها ابن رشد على ان العالم ليس قديما حقيقيا وليس محدثا حقيقيا وانما هو محدث بالضرورة ، ان يقول عاطف العراقى « ومن المؤسف له ان يثبت له (يقصد ابن رشد) نفر من الدارسين القول بحدوث العالم رغم انه يقول صراحة بقدم العالم . اما أن تنسب اليه آراء لم يقل بها ولا يسمح بها نص من النصوص التى قال بها سواء فى كتبه المؤلفة أو الشارحة فان هذا يعد فيما يرى نوعا من التزوير ، وأخطر أنواع التزوير هو التزوير الفكرى . ولكن ماذا نفعل نحن العرب حين نجد لدينا محاكم للغش أو التزوير التجارى ولا نجد محاكم للغش الفكرى » .

واذا كنا بصدد التحقيق العلمى والتحليل الفلسفى فاننا نسأل :

ـــ اين قال ابن رشد صراحة بقدم العالم وقـــد أوردنا نصوصه السابقة ؟

ـــ وأين التزوير ؟

أما عن نظرية ابن رشد فى خلود النفس فقد فهم البعض فكـــرة ابن رشد فى وحدة النفس الانســـانية أو « النفس الكلية » بمعنى أن النفوس الانسانية واحدة بالصورة كثيرة بالعدد وان النفس تتحد بالنفس الكلية فى المعاد وهذا ما لاسبيل الى افشائه ٠ وهذا فهم ربما يبدو مخالفا للاسلام وبذلك يكون ابن رشد على هـــذا الفهم متعاليا على الشريعة مخالفا لها

ولكننا اذا دققنا النظر فى نصوص ابن رشد ندرك ٠

- ان ابن رشد يقرر خلود النفس ٠
- ان وحدة النفس من جهة الصورة ولكنها كثيرة من جهة المادة٠

وهو هنا يشرح معنى عودة النفس الكلية الىوحدتها عند فناء البدن وينبه أنه لا سبيل الى افشاء هذا للعامة فيقول : ـ

« ان كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن ، أو كان فيها شىء بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل الى افشائه فى هذا الموضع فنفس زيد وعمرو هى واحدة من جهة ، كثيرة من جهة ، كانك قلت : واحدة من جهة الصورة ، كثيرة من جهة المادة الحاملة لها » ٠

وقد قطع ابن رشد الوهم الذى ربما يعرض للبعض من اتحاد النفس الكلية بعد الموت فان هذا لا يمنع وقوع البعث ٠

يقول « ولما كان الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمية ، فان كانت زكية تضاعف زكاؤها تبدبها من الشهوات الجسمية ، وان كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا لانها تتأذى

بالرذائل التى اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن ، لانها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن . فاتحاد النفس الكلية بعد الموت اذن ، انما هو على شكل لا يمنع تلذذ النفس الزكية وتالم النفس الخبيثة وهو على نفس الشكل الواقع الآن . فهو يرى أن نفوس الافراد وان كانت مكثرة بالأجسام فهى واحدة بالصورة ، ومع ذلك فنفوس بعض الأفراد زكية ونفوس بعضهم خبيثة ، ونفوس البعض تشعر بالسعادة ونفوس الآخرين تشعر بالشقاء ، فامر السعادة والشقاء هناك كما هو هنا .

فوحدة النفس البشرية هنا فى الدنيا اذا لم يكن تمنع الاختلاف فى السعادة والشقاوة فان وحدتها بعد الموت لا تمنع اختلافها فى الشعور بالثواب أو العذاب .

اما ما يقوله عاطف العراقى من أن ابن رشد تصور البعث على نحو كلى وانه لم يعتقد بمعاد جسمانى فليس فى نصوص ابن رشد ما يؤيد ذلك ، بل على العكس فان نصوص الأصل تقطع بأن اتحاد النفس أو عودة النفس الكلية لا يمنع احساس كل انسان بما تستحقه من الثواب أو العقاب . وليس معنى وحدة النفس أن نفسا كلية واحدة هى التى ستبعث كما شرح هو فى النص السابق الذى أوردناه عنه .

اما ما يقوله عاطف العراقى من أن ابن رشد « لم يعتقد بمعاد جسمانى . «ولو كان ابن رشد قد أيد الذهاب الى الاعتقاد بمعاد جسمانى أكانت فكرته عن النفس الكلية قد هدمت تماما . فهو يتخطى هذا المعاد الجسمانى الى التصريح بنحو من المعاد الروحانى فحسب » .

فهذا قول غريب يتناقض مع بحث عاطف العراقى نفسه عن ابن رشد ومع نصوص ابن رشد ذاتها التى استخدمها فى هذا البحث .

والغريب أن عاطف العراقى يستدل على رأيه بما يناقضه .

يقول : « ودليل هذا اعتقاده ان الأرواح ستعاد فى الدار الاخرى الى أجسام مثل أجسامها لا لهذه الأجسام التى عدمت » .

فاذا كانت الأرواح ستعاد الى اجسام ، فكيف يكون المعاد روحانيا فقط ؟ انه حينئذ نوع من المعاد الجسمانى .

زينب عفيفى : أستاذ مساعد بآداب المنوفية

أود التنويه بان عاطف العراقى قد تبنى منهجية جديدة فى اعداد الكتاب التذكارى . فهو لم يفرض على أصحاب البحوث فكرا معينا ، ولم يتدخل فى توجيه أى بحثمن البحوث . ولهذا يشعر قارىء الكتاب بوجود اختلاف فى وجهات النظر بين الباحثين .

فاذا نظرتم مثلا الى بحثى وبحث ميرفت بالى ستجدون اختلافا فى الرأى حول قضية الخير والشر . وهذا اثراء للفكر وليس تكرارا كما يتصور حسن حنفى ، بل ان حسن حنفى اعطانا جرعة كبيرة من الاحباط . وكنت أود أن يقف مع الأجيال الصاعدة لا ان يقف ضدها والنقد الموضوعى مطلوب والا فان الضحية فى النهاية لن يكون سوى البحث الفلسفى . فمثلا قضية العقلانية التى يقول عنها حسن حنفى انها ليست واضحة فى الكتاب التذكارى ، ليست واضحة فى معناها وفى شروطها وفى أسسها. وردى على ذلك أن معظم فلاسفة الاسلام ان لم يكن كلهم كانوا يبدأون بتحديد معانىالعقل وميزانالعدلوالقسطاسالمستقيم. وكتبهم كلها منهجية منطقية عقلانية.اذن أنا لست فى حاجة الى بيان ماهية العقلانية وانما أنا انظر الىالمعيار الابستمولوجى لكل فيلسوفلكى أعرف عما اذا كان قد استخدم العقل أم أنه قد استخدم معرفة اشراقية عرفانية . هذه هى القضية . ثم اننى فى حاجة الى بيان مدى مطابقة عقلانية ابن رشد للعصر الذى نعيش فيه . ولهذا حاول كل باحث فى الكتاب التذكارى أن يربط ابن رشد بهذا العصر . فنحن عندما نكتب عن ابن رشد لا نكتب عنه بدعوى ان التاريخ انتهى عنده أو أن البشرية لم تحظ بمثله ، ولكن نكتب عنه لنبين تاثيره فى عصره وفى العصور التالية . ومعيارنا فى ذلك هو مدى استخدام العقلانية . كيف نستخدم الأساليب التى استخدمها ابن رشد من قرون مضت لكى نستطيع أن نستخدمها الآن .

فيصـــل عون

مقال عاطف العراقى تحت عنوان « ابن رشـــد وفـــكرنا العربى المعاصر » تمجيد للعقل بوجه عام ولا أحد يختلف معه مع تحفظنا على الاسلوب الانشائى ـ رغم ان الحديث فى مجال الفلسفة ـ الذى مجد به الاتجاه العقلى • غير أنه يؤخذ على هذا المقال أن صاحبه لم يربط بين هذا الاتجاه العقلى وبين فكرنا المعاصر • وأحسب أن الربط يعنى تطبيق هذا الاتجاه الرشدى وتوظيفه على مشكلة أو اشكالية من الاشكاليات التى نعانى منها • لقد تحدث عن ضرورة الأخذ بالاتجاه العقلى لكنه لم يوضح لنا كيف يمكن استخدام هذا الاتجاه وتطبيقه •

وثمة سمة مشتركة ، فيما يتعلق بمـا كتبه عاطف العراقى ومراد وهبه وهو اغفالهما معا الاتجاه الدينى عند ابن رشد • وكان من الواجب معالجة الاتجاه العقلى عند ابن رشد جنبا الى جنب مع اتجاهه الدينى أيا كانت رؤية ابن رشد للدين • اذ لا يحق لنا الآن أن نقسم فلســـفة ابن رشد وأن نجزئها ونختار منها ما نشاء ونقول هذه هى « كل » فلسفة ابن رشد • ان فلسفة ابن رشد كل متكامل ، فأى عرض لفلسفة الرجل (العقلية) مع اسقاط الجانب الدينى أو أن شئت البعد الميتافيزيقى ، من أجل توظيفها لأهداف معينة خطأ تاريخى •

على كل حال فان الاشكالية الأخرى والهامة ، وهى الحديث عن الجانب العقلانى عند ابن رشد والسعى الى « ضرب » كل الاتجاهات الاسلامية الأخرى من خلال هذا الفهم الخاطىء والمغرض لابن رشـــد وللمتكلمين والفقهاء والصوفية فامر يحتاج الى وقفة هادئة ومتأنية •

يقول مراد وهبه « ان مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه كان ممهدا للتنوير فى أوربا فى حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته •• » وهنا نتساءل : هل كان ابن رشد هو الوحيد المضطهد فى عالمه الاســـلامى ؟ ألا يوجد طابور طـــويل من الصـــوفية والفقهاء والمتكلمين والسياسيين اضطهدوا ليس فقط فى عالمنا الاسلامى ولكن فى كل الديانات والحضارات

الأخرى ؟ هل اضطهاد بعض الصوفية كان بسبب نزعتهم التنويرية ؟ وهل اضطهاد الخوارج أيضا كان كذلك ؟ نحسب أن اضطهاد المفكرين بوجه عام أمر طبيعى لأنهم يسعون الى تغيير الواقع وهو ما يمكن أن يتعارض مع مصالح فئات كثيرة ٠ لذلك فان الربط بين الاضطهاد وبين «التنوير» ربط غير منطقى لأنه غير عقلى ٠

ونضيف الى ذلك: ان ابن رشد،بوجه خاص،لم يضطهد فقط فى أمته كما قال مراد وهبه ولكنه اضطهد أيضا وبصورة قوية فى العالم المسيحى على يد كثير من الفلاسفة على رأسهم توما الأكوينى (الذى كان يطلق على ابن رشد « المفسد الأكبر » بدلا من الشارح الأكبر) والبرت الكبير ، وريمون لول ٠

ثم يرى مراد وهبه أن ابن رشد يقول بالحقيقة المزدوجة فى كتابه « فصل المقال » ٠ وأحسب ان مقالة حمدى زقزوق « الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية » بها رد كاف على هذا الزعم ٠ وأضيف الى ذلك أن ثمة فرقا هائلا بين القول بازدواج الحقيقة بين الفلسفة والدين وبين القول : ان الحقيقة واحدة لكن النسق الفلسفى (ومن ثم الرؤية الفلسفية للحقيقة) يختلف عن النسق الدينى (ومن ثم الرؤية الدينية للحقيقة) ٠ وهذا الرأى الأخير هو ما نراه وهو أيضا ما قاله ابن رشد فى عبارات لا تنقصها الدقة والوضوح « ان الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة » ٠

ويعجب المرء حينما يطالع ماكتبه مراد وهبه عن عرض رأى ابن رشد فيما يتعلق بالتأويل بأن كل من سبق ابن رشد من المسلمين يدخل فى علاقة عضوية مع التكفير على حد تعبيره ، وكيف أنه بسبب التأويل قامت صراعات عقائدية حول أصول الدين فوضعت كل فرقة ـ والكلام لمراد وهبه ـ أصولا وادعت أنها هى الأصول التى جاء بها الرسول ٠

وهنا نوضح ونصحح مايلى :

أن الرسول لم يأت بأصول ولكن الأصول جاءت الى الرســـول عن طريق الوحى ٠

ثم انه ليس صحيحا ان كل فرقة وضعت أصولا وكأن هذه الفرق لا يربطها رابط أو انها لم تنطلق من الايمان بنص واحد ٠ انه لا توجد فرقة كلامية واحدة وضعت أصلا أو أصولا ٠ فالمعتزلة أو غيرها من فرق لم تضع التوحيد أصلا ولا العدل الالهى ولا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ٠ ان الصحيح هو أن الفرق الكلامية قد اختلفت فيما بينها فى فهم هذه الأصول التى آمنت بها عن طريق الوحى ٠

اما عن التاويل فان ابن رشد قــــد افاد كل الافادة من الغــزالى والمعتزلة وغيرهم ٠ ومن يطالع شروط التاويل عند ابن رشد وعند من سبقه يجد انه كان أحد طلاب هذه المدارس (يراجع فى هذا أيضا مقال على المغربى : التاويل بين الأشعرية وابن رشد) ٠

ومما يلفت النظر ما نطالعه فى مقال مراد وهبه من ان الغزالى قد كفر الفلاسفة بسبب تاثرهم بالفلسفة اليونانية وهذا قول شائع يحتاج الى شىء من المراجعة ٠ لأن الغزالى من حيث المبدأ لم يكفر الفلاسفة بوجه عام لأنه لم يرفض الفلسفة من حيث هى فلسفة ٠ واذا كان قد كفر بعض الفلاسفة فانه قد كفر هذا البعض لا بسبب تاثره بالفلسفة اليونانية ، لأن الغزالى يدرك بوعيه أن هناك فئات أخرى قد تاثرت بالفلسفة اليونانية كالصوفية والفقهاء والمتكلمين بل والغزالى نفسه ٠ فليس صحيحا أن كل من تاثر بالفلسفة اليونانية كافر كما ذكر مراد وهبه على لسان حـــال الغزالى ٠ لقد كفر الغزالى الفلاسفة الذين أنكروا بعض أصول العقيدة ٠ أى أن التكفير هنا لا يرجع الى الفئة أو الى الشخص كشخص ولكنـــه منصب فى المقام الأول على الرأى ٠

ثم يضيف مراد وهبه الى ما سبق أن الغزالى يكون بذلك عــــدوا للعقل ٠ وكأن العقل ملك للفلاسفة اليونانيين ومن سار فى فلكهم دون غيرهم ، وهذا أبعد ما يكون عن الصواب فلنقرأ رأى الغزالى بعباراته

كما وردت فى المنقذ « ينبغى أن لا نرفض ما فى الفلسفة من حق وعلينا أن نميز بين ما عند الفلاسفة من حق وبين ما عندها من باطل بحيث نأخذ الحق ونترك الباطل » والغزالى ينصحنا بأن لا نترك رأيا صحيحا لمجرد أن القائل به قال برأى آخر باطل لأن المعيار عنده معرفة الحق فى نفسه لا معرفة الحق بسبب من يقول به . لأننا لو فتحنا هذا الباب لزمنا أن نهجر كثيرا من الحق ولزمنا أن نهجر جملة آيات من القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية .

ان من الخطأ أن يقال : ان ابن رشد ـ على عكس الغزالى ـ يرى أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ، وأن الغــزالى من العوامل الأساسية فى محنة ابن رشد ، وأن فلسفة الغزالى ضد التنوير وسيظل الأمر كذلك ما ظل الغزالى مسيطرا علينا وأن ابن رشد غائب هنا . هذا كلام فحواه أننا اذا أردنا التقدم ينبغى أن « ندفن » الغزالى وأن نحارب كل آرائه التى تؤدى الى التخلف . والغزالى هنا ليس مقصودا لشخصه ولكنه رمز للاتجاه الدينى بوجه عام .

وهنا أيضا نقول هذا حكم جائر على الغزالى وهو اتهام للغزالى بما لم يكن سببا فيه . لقد صرح الغزالى فى غير موضع من كتبه أن الشرع والعقل لا غنى للواحد منهما عن الآخر « اعلم أن العقــــل لن يهتدى الا بالشرع والشرع لم يتبين الا بالعقل . فالعقل كالأس والشرع كالبناء ولن يثبت بناء مالم يكن أس . فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان بل متحدان » وهذا عين ما قاله ابن رشد عن الصلة بين الحكمة والشريعة كما ذكرنا آنفا .

ويقول الغزالى فى عبارات لا تنقصها الثقة والايمان بما يقــــول « الداعى الى محض التقليد مع عزل العقــــل بالكلية جاهل والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسـنة مغـرور . فان العـــلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية . والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء . فكذلك أمراض القلوب لا يمكن عـــلاجها الا بالأدوية المستفادة من الشريعة .

الغزالى اذن ليس عدوا للعقل ومن ثم فليس عدوا للتنوير كما يزعم بعض الباحثين الذين يسعون الى اخراج نصوص الغزالى من سـياقها العام وبترها ثم التشهير به وبها لأمور أرى أنها بعيـدة عن النظرة الموضوعية أو ان شئتم العقلانية • ان من كتب مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة لا يمكن الا ان يكون فيلسوفا • أن هذين العملين صادران عن فيلسوف يعلى من شان العقل فكيف يقال أنه ضد التنوير وضد العقل •

وغنى عن البيان أن الغزالى لم يرفض ماعند الفلاسفة من رياضيات وحساب وهندسة ومنطق وطبيعة وان كان يشير الى هذه الاخيرة بقوله ان فيها مسائل لابد من نقدها • (لاحظ أن الغزالى لم يقل برفضها) •

وتطرق المقال الى الحديث عن مشكلة العلية حيث ذهب مراد وهبه الى أن ابن رشد قال بها بينما رفضت بعض المدارس هذه الفكرة وخاصة الاشاعرة ومعها الغزالى •

وهنا لابد من توضيح هذا الفهم الشائع عن العلية عند الأشاعرة لأننا نرى أن الاشاعرة لا تنفى الارتباط الضرورى بين العلة والمعلول فى علمنا الطبيعى هذا ولكنها حاربت فكرة الحتمية من منطلق :

(أ) المفهوم القديم لـ « الطبائع » فى الفلسفة اليونانية

(ب) الله باعتباره كائنا مريدا وليس علة طبيعية •

(جـ) التاكيد على وجود « المعجزات » بحسبانها أمـرا خارقا للعـادة •

ان الاشاعرة لا تقول بالصدفة أو البخت ، بل أنها ترى ان انتفاء العلية في عالمنا هذا يعنى قطع الطريق على تاكيد الوجود الالهى واثباته من خلال هذا العالم لأن ثبات الكون وفق قوانينه يتضمن الكمال الالهى ويشهد بوجوده •

لكن ما هدفت اليه الأشاعرة وأرادت تاكيده هو أن سير الطبيعة والاطراد العلى بين الاشياء ليست أمورا واجبة بل هى ممكنة يجوز ان

تقع ويجوز أن لا تقع . انها أمور « احتمالية » . أن استمرار العادة أمر لا يمكن أن تجعله ضروريا وثابتا . أن ما يحدث فى الطبيعة يحدث غالبا لكنه لا يحدث « دائما » فالاستثناء أمر موجود وقائم .

أضف الى ذلك أن « تراخى » المعلول عن العلة أمر سعت الى تأكيده الاشاعرة ، لأن الله ليس علة طبيعية للعالم ولكنه كائن مريد . أرادت الأشاعرة أن تؤكد أن العلية على المستوى الطبيعى أمر ثابت لكنها خارج نطاق العالم الطبيعى فان الحديث عن الارتباط بين العلة وبين المعلول يكون أمرا لابرهان عليه . اذ يصبح آنذاك قولا خطابيا . ان تطبيق مبدأ العلية خارج نطاق عالم الشهادة تطبيق خاطىء (وهذا ما أشار اليه فيما بعد كانت) . على ضوء ذلك ينبغى أن يفهم رأى الاشاعرة بضوح وجلاء . أما الزعم بأنها أنكرت العلية بالاطلاق ودون وضع رأيها فى سياقه العام وعلى ضوء مذهبها فامر بعيد عن الصواب .

يبقى فى النهاية أن نؤكد على عدة ملاحظات أساسية :

١ - أن ابن رشد قد افاد الى حد كبير من علماء الكلام وعلى رأسهم الأشاعرة لأن خصومة الفكر غير خصومة الأشخاص.خصومة الفكر لا تعنى البتة القطيعة المعرفية . لقد تأثر ابن رشد بالمتكلمين الى حد كبير . فمن يقرأ حديثه عن أدلة وجود الله وخاصة « العناية والاختراع » يجد أنه قد أخذهما من الغزالى والأشعرى على وجه التحديد وخاصة هذا الاخير فى كتابه « اللمع » .

٢ - لقد اعترض ابن رشد على ماذهبت اليه المعتزلة من أن الانسان خالق افعاله على الحقيقة وكان رأيه فى هذا (وهو هنا يردد آراء الاشاعرة) أن المعتزلة بهذا تنكر المشيئة والقدرة الالهيتين وهنا نتساءل: أيهما اقرب الى العقل ، موقف ابن رشد أم موقف المعتزلة ؟

٣ - صرح ابن رشد بقوله : ان مشيئة الله اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون بطباعهم . ذلك أن ابن رشد يرى أنه اذا كان الله قد خلق الضلال ، ومن ثم الشر ، فذلك من أجل الخير . ويرتبط بذلك ما صرح به فى « الكشف » من أن الأسباب الفاعلة ليست

من خلق الارادة البشرية وانما هى من خلق الله وفيها الخير الاعم ، اى ان كل خلق من ايمان وكفر من فعل الله . وهنا أيضا نتساءل : هل هذا الرأى يختلف عما قالت به الاشاعرة من أن الفعل خلق لله وكسب للانسان .

٤ - الأمر الرابع والذى ينبغى أن ننبه وننتبه اليه فى آن واحد هو أن الغربيين قد أخذوا من ابن رشد الجانب اليونانى الذى هو بضاعتهم الفكرية فى المقام الأول ، تاركين الفكر الدينى عند ابن رشد وجئنا نحن فتابعنا المستشرقين فيما أهتمــوا به وكان اهتمامات المستشرقين ينبغى أن تكون هى اهتماماتنا وكان مشاكل الغرب هى مشاكلنا وهذا ليس صحيحا . يدعم ذلك أن كتابات ابن رشد قد ترجمت كلها الى اللغــة اللاتينية اللهم الا «الكشف» و «فصل المقال» وبعض كتب الفقه . واحسب أن هذه الكتب التي لم تترجم تعطى لنا ثراء كبيرا فى فهم ابن رشــد بحسبانه فيلسوفا اسلاميا فى المقام الأول وتجعله كشــارح لأرسطو فى المقام الثانى .

ومن هنا نفهم جيدا ما قاله « رينان » عن ابن رشد حينما ذكر أنه قد قدم موسوعة احتوت على خلاصة كل جهود السابقين عليه ولكنها خلت من كل أصالة .. « ومن هنا أيضا نؤكد ما ذكرته زينب الخضيرى من أن رينان « لم يهتم فى المقام الأول الا بتلك القضايا الرشدية التى تصور رينان أنها كانت ذات تأثير على الفــكر المســيحى اليهودى (مشكلة العالم - النفس) وهمش قضية أساسية هى مشكلة علاقة الفلسفة بالدين .

٥ - أما الحديث عن أن فلسفة ابن رشد فلسفة برهانية ، بينما فلسفة المتكلمين جدلية ، أحيل القارىء الى بحث أحمد صبحى تحت عنوان « هل أحكام الفلسفة برهانية » . ويكفى أن أشير هنا الى أنه لايوجد تعريف واحد للفلسفة ويرتبط بذلك كل الارتباط وجود اتجاهات فلسفية متعددة ومتباينة . وهذا معناه أن كل رأى يقابل برأى آخر ، وأن كل حجة تقابلها حجة أخرى نافية . فالحديث عن خلود النفس وحدوثها ، والجبر والاختيار ، ووجود الله وحدوث العالم أو قدمه ... كلها قضايا عرضت على ضوء مجموعة من الأدلة تكاد تكون متكافئة سواء من جهة الاثبات أو النفى . ولذلك فان الأسس التى تستند اليها نظريات ابن رشد

- كما قال بحق أحمد صبحى - ليست قضايا أولية حتى يمكن موافقته على أن فلسفته برهانية . ولو كان الأمر كذلك لكانت آراء مخالفيه كلها سوفسطائية . أن مقدمات الجدل قضايا مشهورة ومقدمات نظرية ابن رشد احدى هذه المقدمات المشهورة ولا تتعداها الى الصدق المطلق .

فريال حسن خليفة : مدرس بتربية عين شمس

لقد أمضينا وقتا طويلا فى الكشف عن ايجابيات التراث . والآن ينبغى أن ننظر الى سلبيات التراث ، أى ننظر اليه بطريقة نقدية . ولكن هذه النظرة النقدية لا تعنى الاقلال من شأن التراث ، ولكنها تعنى معرفة الأسباب الحقيقية التى تؤدى الى تخلفنا وتزيد من تخلفنا . نحن اذن فى حاجة الى قراءة جديدة للتراث . وفى هـذه الندوة الاحظ أننا نناقش أبحاث الكتاب التذكارى عن ابن رشد كما كان الغـــزالى يناقش الفلاسفة . فقد كفر الغزالى الفلاسفة مثل الكندى والفارابى ابن سـينا . ويقول عنهم أنهم قد فتنوا بأسماء سقراط وأفلاطون وأرسطو . ونحن قد جئنا الى هذه الندوة ووقفنا موقف الغزالى . فاين الجدل الذى يمكن أن يفرز الجديد ؟ ان نفى الآخر بشكل مطلق لا يسمح بالجدل ولن يؤدى الى أية عملية تفاعلية .

مرفت بالى : أستاذ مساعد بآداب الزقازيق

أشار مراد وهبه الى بحثى وعنوانه « موقف ابن رشـــد من مشكلة الخير والشر » وقال اننى لم أكن واضحة فى مسألة التأويل عند ابن رشد بدعوى قولى « استطاع ابن رشد أن يجمع بين الادلة المتناقضة فى هذه المسألة (أى المنقول والمعقول) بواسطة التأويل » . ورأيى أن ابن رشد نهى عن التأويل بالنسبة للعامة ، ولكنه اضطر أن يستخدم التأويل مع الجمهور ليوضح لهم رأيه فى مشكلة الخير والشر التى عرضـها بطريقة ضمنية عن بحثه فى العلم الالهى والعناية الالهية والغائية فى الكون وفى السببية . وقد ذهب ابن رشد عند معالجته لمشكلة الخير والشر الى رأى مخالف لرأى الاشاعرة ، وانتقدهم معتمدا فى ذلك على التأويل .

وابن رشد وان كان قد حصر التأويل فى الخاصة وهم الفلاسفة الراسخون فى العلم فقد أباحه للجمهور ليعرفوا أن الله هو الموصوف بالعدل وأنه خالق الخير والشر .

عاطف العراقى

أنا أتفق مع حسن الشافعى فى أننا كنا فى حاجة الى دراسة عن ابن رشد الفقيه على الرغم من أن عنوان الكتاب التذكارى « ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى » وعلى الرغم من أننى أعتقد أن علم أصول الفقه لا يدخل فى الفلسفة . ولكنى لا أستطيع أن أفرض على الآخرين وجهة نظرى . ومع ذلك فقد طلبت من بعض الأساتذة ولكنهم لم يستجيبوا . فماذا افعل أكثر من ذلك ؟

أما قضية الفصل بين الدين والدولة فربما فهم رأيى خطأ . فمن المحتمل أن نجد جذور هذه القضية عند ابن رشد ليس بالمعنى التقليدى ولكن بمعنى أن ابن رشد ينبهنا الى أننا قد نجد خلافا بين خصائص الفكر الدينى وخصائص الفكر الفلسفى .

وفيما يختص بالخلاف بينى وبين محمود قاسم فهو اختلاف فى وجهات النظر . فانا لا أستطيع أن أنسب الى ابن ارشد - وأنا معه اكثر من ثلاثين عاما - قوله بحدوث العالم ، وأكتب مؤلفا بعنوان « نظرية المعرفة عند ابن رشد » كله بيان موقف ابن رشد من الفيض . وفيما يختص بانكار فيصل بدير عون لمقولة الحقيقة المزدوجة عند ابن رشد فانا لا أتفق معه . فابن رشد له آراء كثيرة فى هذا الموضوع . فقد قال أننى بالدين استطيع أن اثبت شيئا وبالفلسفة أستطيع أن انفيه والعكس بالعكس .

أما عن الزعم بأن ابن رشد قد أفاد ممن سبقوه فيما يختص بمسألة التأويل فهذا مخالف للواقع ؟ لماذا ؟ لان التأويل ، عند ابن رشد ، يقوم على أساس البرهان وهذا غير وارد عند الأشاعرة أو غيرهم .

مــراد وهبــه

يقول فؤاد زكريا ، فى بحثه ، « اننى فوجئت ببرنامج للنــدوة يحمله الى البريد ، ويحدد لدراستنا فى هذه الندوة اشكاليتين ، الأولى هى : هل كان ابن رشد فيلسوفا عربيا أم اسلاميا أم كليهما معا ؟ والثانية: ما مدى عقلانية ابن رشد ؟ » . والأمر الواقع على ضد ما يقول . فهــو عضو فى لجنة الفلسفة والاجتماع .وقد كان حاضرا فى اجتماع اللجنة فى ١٦/١١/١٩٩٣ والتى عرضت فيها ورقة العمل الخاصة بالندوة ، والتى دارت على الاشكاليتين المذكورتين ، ولم يعترض عليها أحد من الحاضرين ومن بينهم فؤاد زكريا . ثم هو كان حاضرا فى اجتماع اللجنة فى ١٣/ ١/١٩٩٤ التى تقرر فيها عقد الندوة فى الفترة من ٤ ـ ٥ مايو ١٩٩٤ ، وأن يكون المشرف عليها مراد وهبــه وأن يكون فؤاد زكريا من الأعضاء المعقبين على الكتاب التذكارى . فأين المفاجأة ؟

أما فيما يختص بقول فؤاد زكريا بان « القضية التى اتخــذ منها مراد وهبه موضوعا لبحثه وهى « مفارقة ابن رشد » فلا تنطوى ، فى رأيى ، على أية مفارقة . فهو يرى (أى مراد وهبه) أن مفارقة ابن رشد تكمن فى انه كان ممهـــدا للتنـــوير فى أوربا فى حين انه كان موضع اضطهاد من أمته » . وفى رأى فؤاد زكريا أن هذه ليست مفارقة على الاطلاق لأن الممهدين للتنوير ، حتى فى الحضارة الأوربية ذاتها ، كانوا موضع اضطهاد . ومع ذلك فان أحدا من الباحثين لم يصف العلاقة بين دورهم التنويرى وبين اضطهادهم بأنها مفارقة » .

وهنا أود أن الفت النظر الى أن العبارة التى اقتبسها فؤاد زكريا جاءت فى مفتتح بحثى . ولكنى أردفت قائلا « والغاية من هذا البحث التدليل على صحة هذه المفارقة ومحاولة تفسير أسبابها . تفصيل ذلك » . ومعنى ذلك أن العبارة المقتبسة هى نتيجة لمقدمات . وقولى « تفصيل ذلك » معناه أن البحث بعد ذلك سيتناول المقـــدمات التى رتبت عليها هذه النتيجة . وقد كان من المنطقى ، فى هــــذه الحالة ، أن يناقش

فؤاد زكريا هذه المقدمات ويدلل على أنها لا تتسق مع النتيجة التى انتهيت اليها . ولكنه لم يناقش شيئا من هذا القبيل .

أما اعتراض فيصل عون على قولى بأن « الغزالى كفر الفلاسفة بسبب تأثرهم بالفلسفة اليونانية » ، وانكاره لهذا القول بحجة أن الغزالى « اذا كان قد كفر بعض الفلاسفة فانه قد كفر هذا البعض لا بسبب تأثره بالفلسفة » فانا أحيله الى أقوال الغزالى نفسه فى كتابيه « المنقذ من الضلال » و « تهافت الفلاسفة » . يقول الغزالى فى الكتاب الأول تحت عنوان « أصناف الفلاسفة واتصاف كافتهم بالكفر » : رد أرسطاطاليس على افلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم ، الا أنه استبقى أيضا من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزع منها ، فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهما » . وفى الكتاب الثانى يقول الغزالى فى المقدمة وهو يتحدث عن الفلاسفة أن « مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وافلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم » . فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر » .

وفيما يختص باعتراض فيصل عون على قولى بأن ابن رشد قال بالعلية بينما رفضت بعض المدارس الكلامية هذه الفكرة وخاصة الاشاعرة ومعها الغزالى ، وقول فيصل عون بأن الاشاعرة لا تنفى الارتباط الضرورى بين العلة والمعلول... فانا أحيله على قراءة «تهافت التهافت» لابن رشد حيث يقول « وأما الفلاسفة فانهم اعتبروا الأسباب حتى انتهوا الى الجرم السماوى ثم اعتبروا الأسباب المعقولة فأفضى بهم الأمر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ للموجود المحسوس .. وأما الأشعرية فانهم جحدوا الأسباب المحسوسة ، أى لم يقولوا بكون بعضها أسبابا لبعض » .

واحيله أيضا على كتاب « شرح السيد على المواقف » حيث يرى الأشعرى أن الممكنات كلها تستند الى الله ابتداء وأنه لا علاقة بين

الحوادث الا باجراء العادة . يعنى أن اللـه أجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار . فالمماسة لا توجد الاحراق . بل هو واقع بخلق اللـه له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا احراق أو العكس . واذا كان الفعل دائم الوقوع أو اكثريا قيل أنه فعل اللـه باجراء العادة ، واذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو الخارق للعادة .

الفهـــرس